LA EXPULSIÓN DE LOS JUDÍOS DE ESPAÑA

Luis Suárez

COLECCIONES MAPFRE 1492

La desaparición del judaísmo en la Península Ibérica a finales del siglo XV es un hecho más complejo que la «expulsión de los judíos». La extraordinaria vitalidad que dicha comunidad llegó a tener queda plasmada en la superviviencia multisecular del hecho cultural englobado en la palabra sefardismo. Por otra parte, las complejas causas que motivaron aquella expulsión no fueron específicamente ibéricas. Afectaron a toda la sociedad europea cristiana. Es más, las monarquías peninsulares, Castilla, Aragón, Navarra y Portugal, fueron las últimas en adoptar la medida. Se trataba de un proceso de eliminación del judaísmo, y también del Islam, que se había iniciado en Inglaterra a finales del siglo XIII. Además, la medida estuvo envuelta en consideraciones de carácter económico y étnico, que luego derivaron a otros puntos. El autor nos ayuda a descubrir, desde la perspectiva de la sociedad cristiana, la trayectoria que condujo a la decisión de 1492.

Luis Suárez (Gijón-Asturias, 1924). Doctor en Historia Medieval. Profesor Emérito de la Universidad Autónoma de Madrid. Obras: *Documentos acerca de la expulsión de los judíos, Los Reyes Católicos, Política Internacional de Isabel la Católica.*

CREATIVE COMMONS

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

Colección Sefarad

LA EXPULSIÓN DE LOS JUDÍOS DE ESPAÑA

Director coordinador: José Andrés-Gallego
Diseño de cubierta: José Crespo

1.ª Edición: noviembre 1991
2.ª Edición: mayo 1992
© 1991, Luis Suárez Fernández
© 1991, Fundación MAPFRE América
© 1991, Editorial MAPFRE, S. A.
Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-196-9 (rústica)
ISBN: 84-7100-196-9 (cartoné)
Depósito legal: M. 15681-1992
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n, Km 20,800 (Madrid)
Impreso en España-Printed in Spain

LUIS SUÁREZ FERNÁNDEZ

LA EXPULSIÓN DE LOS JUDÍOS DE ESPAÑA

EDITORIAL
MAPFRE

ÍNDICE

Prólogo 9

I. La difícil convivencia con una minoría 11

II. La guerra contra el Talmud 41

III. Las primeras expulsiones en Europa 63

IV. La caída de los altos funcionarios 91

V. El Sínodo de Zamora (1313) 116

VI. Se inician las violencias 141

VII. Las matanzas de 1391 165

VIII. De las leyes de Ayllón a la conferencia de Tortosa 207

IX. Restauración parcial 227

X. Establecimiento de la Inquisición 253

XI. Una decisión final 277

XII. Cómo se gestó el decreto 299

XIII. El destierro 325

Índice onomástico 349

Índice toponímico 357

ÍNDICE

PRÓLOGO

La desaparición del judaísmo en la Península Ibérica a finales del siglo XV —un hecho importante que, a menudo, se presenta bajo la fórmula simple de «expulsión de los judíos»— obliga a los historiadores de nuestros días a plantearse buen número de preguntas. La extraordinaria vitalidad que dicho judaísmo había llegado a poseer aparece revelada por la supervivencia, durante siglos, del hecho cultural que se engloba como «sefardismo». Por otra parte, las complejas causas que determinaron aquella «solución final», consistente en la prohibición de la fe judía a quienes residiesen en España, no fueron específicamente ibéricas; afectaron a toda la sociedad europea cristiana. Podría sostenerse la tesis de que los monarcas peninsulares fueron los últimos en adoptar medidas que se consideraban en todas partes necesarias. Si adoptamos este punto de vista, que es legítimo, las decisiones tomadas en Castilla, Aragón, Portugal y Navarra, con escasa diferencia de tiempo, se nos revelan como la consumación de un proceso de eliminación del judaísmo —y también del Islam— que se había iniciado a principios del siglo XIII: la primera de las expulsiones se ejecutó en Inglaterra a finales de dicha centuria.

El episodio puede suscitar críticas muy opuestas entre sí, legítimas, sin embargo, en igual medida. Por ejemplo, un historiador judío tendrá inclinación a preguntar: ¿cómo fue posible que esto nos sucediera?, mientras que otro, cristiano, se interrogará: ¿cómo se hizo posible la consideración de que la supresión de la fe judía era algo justo y útil? Además, la medida estuvo envuelta en consideraciones de carácter económico y étnico que luego derivaron a otros puntos. Ahora bien, la misión de los historiadores no consiste en juzgar, sino en explicar; de

ahí que las respuestas plurales a preguntas también plurales constituyan un medio no sólo legítimo sino también necesario.

Este trabajo, para la Fundación MAPFRE-América, está realizado en paralelo con el del profesor Haim Beinart, de la Universidad de Jerusalén; él dará la explicación del proceso desde el interior de la sociedad judía. Aquí, en cambio, se toma la perspectiva cristiana a fin de descubrir la trayectoria que llevó a la decisión de 1492. Es natural que, en los últimos tiempos —y más si se tiene en cuenta la terrible experiencia de este siglo—, se haya prestado atención preferente a la visión que los ojos de las víctimas podían ofrecer. Pero el cuadro explicativo no estaría completo si no tuviésemos en cuenta también las otras razones.

Existe un recurso fácil que la experiencia de nuestro siglo niega: la expulsión —se dijo— fue una muestra de la barbarie de los tiempos. No es verdad. Si la comparamos con los métodos seguidos en el siglo XX contra los judíos en Alemania, la URSS y otros países tenemos que reconocer que nuestro tiempo ha superado en barbarie y crueldad a todos los anteriores. La comparación no es un alivio, ni tampoco ociosa; revela cómo las sociedades contemporáneas no se encuentran curadas, ni mucho menos, de los prejuicios que condujeron un día a contemplar a los disidentes como vehículos portadores de un mal que debía ser extirpado.

Este trabajo aspira a prestar su ayuda para una mejor comprensión del fenómeno.

I

LA DIFÍCIL CONVIVENCIA CON UNA MINORÍA

Criterios seguidos para la admisión de judíos

Entre los siglos VIII y XII se registró un considerable aumento en el número de judíos que moraban en los reinos cristianos europeos. No estamos en condiciones de realizar cálculos cuantitativos fiables para tan lejana época. En general, los historiadores actuales se muestran inclinados a rebajar drásticamente las cifras que con cierta alegría se lanzaban en otro tiempo. Tenía lugar tal incremento en una época dominada por las estructuras jurídicas del vasallaje, que se presentaban a sí mismas como expresiones únicas de la libertad; sólo los hombres libres podían contraer los vínculos vasalláticos. Había, sin embargo, otro ámbito, el de las ciudades, en que crecía la conciencia misma de servidumbre. De ahí que los judíos, que recibían amparo mismo del Rey dentro de aquellas tendencias contractuales que el vasallaje permitía, se dirigiesen a vivir con preferencia a las ciudades.

En el caso de la España cristiana, las juderías crecieron tanto en número como en densidad de habitantes después de 1140, al producirse una decisión de los califas almohades que les obligaba a elegir entre la conversión al Islam y la pérdida de sus domicilios permanentes. Se produjo en consecuencia una gran emigración. Los judíos más instruidos —tal fue el caso de Maimónides— prefirieron trasladarse a Oriente, empujados por la nostalgia de Jerusalén y por la existencia de centros culturales más adecuados; la gran masa de población procedente de Al-Andalus prefirió cruzar la frontera y acogerse a las seguridades que entonces brindaban los reinos cristianos españoles.

Dichas seguridades contaban con un doble apoyo que legitimaba su presencia: el doctrinal, que se mantenía dentro de la línea que inspirara San Agustín, según el cual los judíos debían ser admitidos con la esperanza de que un día, por convivir con cristianos, superasen su ceguera convirtiéndose, y el jurídico, que constituía una peculiaridad española. En una fecha próxima al año 1066 un rey de Castilla y León, Fernando I, que trataba de restablecer el orden político e institucional de los visigodos, había declarado en suspenso todas las leyes antijudías vigentes en el antiguo reino toledano; esta decisión recibió luego la más solemne sanción por parte del papa Alejandro II. De este modo la Iglesia y el Rey coincidían en admitir que la residencia de judíos en Castilla y León era legítima y no sólo legal; traía aparejado el derecho a celebrar las reuniones religiosas, usar la lengua hebrea en la liturgia y poseer sinagogas y escuelas.

Esto en cuanto al fundamento. Pero, en cuanto a la forma que podía revestir la convivencia, dado el hecho de que los judíos no podían ser admitidos a la prestación del juramento según la fórmula cristiana, única que garantizaba la libertad y la integración en la sociedad, resultaba imposible considerarlos como verdaderos súbditos. Los israelitas permanecían en una dependencia personal y material del Soberano, crudamente descrita, en algunos documentos, como «servidumbre» [1] si bien nada tenía que ver ésta con la que afectaba a los campesinos. En la práctica, la holgura otorgada a los judíos en su existencia dependía de lo que los fueros, generales o particulares, tuvieran previsto. Las consecuencias eran serias e importantes: los judíos no tenían, de suyo, ningún derecho y gozaban en consecuencia tan sólo de los que hubieran sido otorgados por la norma jurídica vigente en cada caso. No deben engañarnos algunos aspectos, como por ejemplo que las multas correspondientes a daños ocasionados a un judío fuesen

[1] M. Kriegel, *Les juifs à la fin du Moyen Age dans l'Europe méditerranéenne*, París, 1979, pp. 13 y ss., explica esta «servidumbre» como sometimiento y como segregación simultáneamente, lo que no excluía la provisionalidad de la presencia. Los judíos eran considerados de manera absoluta como «inferiores» y la única vía para escapar a esta inferioridad era el bautismo. No puede confundirse esta situación con la de los campesinos, que era definitiva, y por tanto no podían ser privados nunca de su tierra. Los judíos quedaban asignados al «tesoro real» que engrosaban con sus aportaciones y tributos, distintos y más elevados que los de los cristianos. Era ésta la base del entendimiento; la defensa de los judíos era defensa del patrimonio del Rey.

también muy altas (caloñas de 500 sueldos, como si se tratase de hidalgos), pues esto no obedecía a la consideración que personalmente se les otorgaba, sino a que la víctima del daño que debía ser compensado era el Rey en su patrimonio.

Provisionalidad y deterioro

Es un hecho evidente que, desde esta plataforma inicial, las relaciones entre cristianos y judíos se deterioraron de forma progresiva [2]. No debemos creer, a la vista de algunas expresiones amables en sus contextos o de la poderosa influencia que algunos individuos llegaron a ejercer, que hubiera existido al principio una situación de amplia y comprensiva tolerancia. Nada de esto; se acogió a los judíos en los reinos cristianos en el siglo XII porque eran muy útiles y, en ciertos cometidos, casi imprescindibles, pero no porque se les apreciara. La producción literaria, ya desde ese siglo —que es el de conformación de los Cantares de Gesta—, refleja una mentalidad que se incorporó a la liturgia cristiana; los fieles eran invitados, en especial durante la Vigilia Pascual, a rezar «pro perfidis iudaeis», y tomado al pie de la letra este mandato esperaban de ellos que, venciendo su obcecación, dejasen, en definitiva, de ser judíos. Convertirse era el único modo de superar la «perfidia», palabra que luego ha tomado en castellano un significado de especial malicia. No había diferencia entre esta actitud y la de las autoridades musulmanas en aquellos territorios aún sometidos a su control [3].

La comunicación entre cristianos y judíos, salvo en lo que se refería a las estrictas relaciones profesionales, era considerada no deseable. En el Concilio de Constanza (1050) se recordó a los primeros la prohibición canónica de servir en domicilios de judíos, tener relaciones

[2] Salomon Grayzel, *A history of the jews*, Nueva York, 1947, p. 306, señala como causa fundamental del deterioro la pérdida de esperanza en lograr su conversión: en la conciencia cristiana se iba formando la convicción de que si los judíos no se convertían era debido a su perversidad natural. Es probable que debamos considerar también otras causas al lado de ésta.

[3] En todo el reino de Granada sólo había una sinagoga y una comunidad judía en Málaga, el puerto mediante el cual se practicaba el comercio con Génova. Debe advertirse que no existía en él ninguna iglesia cristiana.

de amistad con éstos y participar en comidas o banquetes con ellos. Es cierto que las mismas prohibiciones aparecían entonces en las enseñanzas de los rabinos. El colmo de la perversión en estas relaciones era la mezcla de sangre: «echarse con una cristiana» suscitaba el máximo de reprobación y también de castigo. Todo esto no significaba tampoco una novedad, pues los precedentes habían sido establecidos ya por autoridades religiosas judías y las mismas normas se hallaban vigentes en los países musulmanes tanto contra hebreos como contra cristianos, todos los cuales eran segregados en permanente inferioridad, siendo obligados a portar signos distintivos en el vestido exterior y apartados de cualquier actividad social.

En conclusión, la forma en que se había otorgado la residencia, por medio de una concesión real, daba motivo a pensar que el permiso era revocable. Así se entendía corrientemente y no faltan testimonios, anteriores incluso a la fecha de 1215, que lo confirman; aunque descendiera de varias generaciones nacidas dentro del territorio, nunca era reconocida al judío «naturaleza» en el reino, pues ésta no dependía de la tierra, sino del linaje, y la inclusión en el reino reclamaba, como condición previa e inexcusable, la fe cristiana. Hubo siempre una especie de trasfondo amenazador; cuando se producían conflictos o tensiones siempre surgía la tentación de creer que la mejor solución para el «problema judío» era, simplemente, prohibir su estancia. Aunque pueda extrañar en principio a nuestros lectores, debe decirse que a ella propendían los sectores eclesiásticos o civiles más inclinados a la moderación, pues los extremistas preferían otra cosa: ponerles un puñal en la garganta y darles a elegir entre muerte o bautismo; pues esto último abría también posibilidades no confesadas de botín.

En el tránsito del siglo XII al XIII encontramos las primeras propuestas formuladas en términos similares a los que se emplearían en el prólogo del decreto de 1492:

> si un elemento extraño causa perjuicios a un cuerpo social, la solución mejor consiste en lograr que desaparezca sin hacer distingos entre culpables o no.

La *Constitutio* de Inocencio III

Las comunidades judías establecidas en el ámbito peninsular y en Provenza por su origen, por las relaciones que seguían manteniendo con la esfera económica musulmana, así como por las circunstancias que acompañaron la emigración se diferenciaban mucho, en cuanto al modo de vida, de las restantes europeas. Sus actividades eran muy variadas y entre ellas comercio y artesanía desempeñaban el primordial papel sin que faltasen nunca la agricultura y ganadería. En Alemania, Inglaterra y Francia los judíos se dedicaban casi exclusivamente a los créditos y préstamos y precisamente por esta razón les atraían los monarcas. Sin embargo, los fundamentos jurídicos que se alegaban para las disposiciones protectoras eran en esencia los mismos. Después de las violencias de que fueron víctimas al paso de la primera Cruzada, se promulgaron en Alemania buenas disposiciones garantizando su seguridad y declarando que los judíos no pertenecían al emperador ni a ninguno de los príncipes en particular, sino a la Cámara Imperial. Idéntica era la legislación inglesa. Pero en Francia los grandes vasallos de la Corona tenían grupos judíos como de su propiedad.

La Iglesia, que se consideraba en cierta relación con estos judíos, portadores del Antiguo Testamento que ella invocaba también como fuente de su fe, intervino para fijar posiciones y ordenar su protección. No siempre era obedecida de modo que sus mandatos experimentaron, en más y en menos, rectificaciones de carácter práctico. Cuando estaban iniciándose los primeros ataques serios, el papa Inocencio III, en una *Constitutio pro iudaeis* (1199), estableció lo que podíamos llamar el cuadro mínimo de derechos que los reyes debían otorgar a los judíos, siguiendo siempre la pauta del pensamiento agustiniano.

Tres eran los verdaderamente importantes:

a) Los judíos, a quienes la justicia perfecta de Dios conserva en medio de los cristianos en condiciones de inferioridad, debían ser protegidos en sus personas y bienes, con la esperanza cierta de que con el tiempo, movidos por el ejemplo de los cristianos, se convertirían.

b) De ninguna manera debían ser obligados al bautismo, puesto que la voluntad libre es indispensable para la fe y cualquier sacramento recibido a la fuerza se torna inválido.

c) Las autoridades cristianas no podían consentir que los judíos fuesen maltratados. En el documento se mencionaban expresamente

dos actos de violencia: el saqueo de los cementerios y la interrupción de sus ritos y celebraciones. Es la señal, sin duda, de que de hecho se producían.

De esta bula, y de las disposiciones que en relación con ella adoptaron los reyes, las comunidades judías retuvieron una convicción: su seguridad dependía únicamente de los monarcas y del Pontífice, puesto que la sociedad cristiana los rechazaba y detestaba, acumulando contra ellos toda clase de calumnias. En consecuencia favorecieron el incremento del poder real; los grandes financieros y empresarios que trabajaban al servicio de la Monarquía tenían conciencia de que, indirectamente, estaban laborando también al servicio de su pueblo. No era fácil que pudieran vislumbrar, en aquellos momentos, que el fortalecimiento de las Monarquías redundaría a la larga en su daño. Porque el objetivo final siempre a la vista era la conversión, esto es, la extinción del judaísmo. Incluso los Reyes Católicos, en la coyuntura de 1492, entendieron que se estaban portando como justos y clementes al otorgar a aquellos a quienes negaban la residencia en sus reinos salvaguardia, protección, libre disponibilidad de sus bienes y, sobre todo, la posibilidad de integrarse en la sociedad cristiana si abandonaban su fe mosaica. Tal fue la mentalidad cristiana en términos generales. Veremos más adelante algunos matices.

Reyes y judíos coincidieron también en otro aspecto: cualquier minoría social obligada a convivir con una mayoría dominante muestra tendencia a agruparse territorialmente, ocupando un espacio reducido pero propio. Mucho antes de que se les obligara a hacerlo, los hebreos tuvieron costumbre de juntar sus casas en una *kahal*, una calle, término que ha pasado a la lengua castellana. Los reyes, por su parte, favorecieron la creación de estos barrios judíos cerrados al exterior siempre que era posible, porque de este modo se facilitaba la protección; puertas que se cerraban de noche y guardias situados a uno y otro lado de las mismas eran garantías contra los violentos. En España se otorgó en muchos casos a los judíos la misión de defensa de castillos; de este modo tenían derecho a llevar armas y, defendiendo las fortalezas, se defendían también a sí mismos [4]. Hasta el siglo XIV las

[4] Tales fueron los casos de Toledo, Barcelona, Tudela —la judería se trasladó al castillo en 1170—, Soria, Zorita, Cuenca, Astorga y Cea, por lo menos. Ver J. Rodríguez Fernández, *Las juderías de las provincias de León*, León, 1976, pp. 62 y 146-160, y Ll. Marco i Dachs, *Los judíos en Cataluña*, Barcelona, 1985, pp. 98-104.

aljamas vieron en la existencia de dichos barrios seguridad y comodidad juntamente, acaso porque no se obligaba inexcusablemente a los judíos a vivir en ellos. Las perspectivas cambiarían después de manera radical.

La realidad española

Las condiciones mínimas que regulaban en la práctica la habitabilidad de los judíos en las ciudades eran muy semejantes en toda Europa: estaba garantizada la propiedad de viviendas particulares, sinagogas, cementerios y toda clase de bienes muebles, aunque en teoría se les prohibía la posesión de tierras y ganados; se les autorizaba la concesión de préstamos a interés sobre prendas, debiendo tener éstas de manifiesto a fin de garantizar que no se trataba de bienes robados; los juramentos y testimonios, así como la firma en los documentos, podían ser prestados en hebreo y según su ley; en los pleitos entre judíos y cristianos era obligatorio que la prueba introdujese testimonios simultáneos de personas de ambas religiones. En Castilla, hasta finales del siglo XIV, existió además una terrible y excepcional garantía de gran eficacia: los oficiales reales estaban obligados a ejecutar sentencias de muerte que fuesen dictadas por tribunales de las aljamas contra *malsines* (delincuentes que hubiesen atentado gravemente contra la ley de Moisés); si un judío aparecía muerto en descampado la ciudad o villa a la que pertenecía tendría que entregar al culpable o incurriría en responsabilidad como si fuese ella misma la comisora de aquel crimen.

En lo que se refiere a los reinos cristianos de España, la segunda mitad del siglo XII puede ser considerada como el tiempo en que se conformaron prácticamente todas las aljamas que más adelante hallamos mencionadas. En el siglo XIII, coincidiendo con los grandes avances de la Reconquista, el sefardismo experimentó gran expansión junto con una evidente maduración cultural. Un Sínodo, reunido en Lérida en 1229, invocando otra disposición del papa Inocencio III, decidió que las propiedades agrarias poseídas por judíos pagarían diezmo eclesiástico como las cristianas, para evitar que la Iglesia sufriera deterioro en sus rentas. Indica, seguramente, una tendencia a la adquisición de explotaciones de este tipo [5]. Tenemos datos que permiten afirmar que

[5] J. Pita y Mercé, *Lérida judía*, Lérida, 1973, p. 40.

dicha disposición fue aplicada a toda la Península. Los viñedos eran los cultivos más frecuentemente mencionados.

Las abundantes menciones de médicos judíos y su presencia en la Corte de los reyes y grandes nobles demuestran la importancia que llegó a revestir esta profesión. En todas las ciudades se encontraban tiendas de judíos: ropas, zapatos, especias y pescado seco o salado formaban el elenco principal del comercio menudo, mientras que lanas y paños ocupaban a los mayoristas. Encontramos también, como oficio reservado a una minoría de ricos «judíos de Corte» para usar el término que posteriormente se usaría en Alemania, el arrendamiento de rentas reales.

La sociedad cristiana tuvo que acostumbrarse a vivir junto a los numerosos judíos que gozaban de la protección real señalada, según dijimos —y según explica por ejemplo el Fuero de Cuenca—, por la caloña más elevada entre las reconocidas por la ley. En algunas villas, como en Madrid, el rey designaba de entre los alcaldes cristianos uno que se ocupaba con exclusividad de los pleitos en que intervenían judíos; en otras, como sucedía en Cuenca, se requería la presencia de dos jueces, uno de cada ley, para entender en dichos procesos. Ninguna de estas disposiciones facilitaba la convivencia: los judíos que se hallaban al servicio del rey, ejerciendo cargos, ostentaban de manera indirecta autoridad sobre los cristianos.

A pesar de la gran variedad de oficios que hemos señalado —la lista resultaría mucho más larga si descendiésemos a detalles—, la población cristiana tendía a identificar a los judíos con los recaudadores de contribuciones bien vestidos, mejor alimentados y signo visible de una presión siempre molesta [6]. Curiosamente, y aunque los cristianos no lo sabían, estos mismos judíos cortesanos estaban siendo muy ás-

[6] A. Neuman, *The jews in Spain. Their social, political and cultural life during the Middle Ages*, I, Filadelfia, 1944, pp. 166 y ss., señaló ya de qué modo la sociedad judía de comienzos del siglo XIII presentaba una pirámide social de base muy amplia, en la que era muy difícil detectar los verdaderos «pobres» sin duda porque las organizaciones caritativas en el interior de las aljamas funcionaban eficazmente. La mayoría de la población estaba representada en España abrumadoramente por una clase media de agricultores y artesanos que cubrían aquellos sectores que la deficiente economía de la época dejaba al descubierto. Sin embargo, la sociedad cristiana desconocía o no tomaba en cuenta esta situación y para ella los judíos eran únicamente los cortesanos y empresarios haciendo extensiva su conducta a todos los demás, con evidente error.

peramente criticados en el interior de las aljamas porque, con su conducta, hacían escaso honor a la ley de Moisés.

Los reyes favorecieron el asentamiento de los judíos en las grandes ciudades, tanto las que ellos repoblaran como las que la Reconquista ponía en sus manos. Los cabildos de algunas catedrales como era el caso de Segovia y Ávila encontraron en el arrendamiento de casas a estos judíos razonables fuentes de ingresos. En Córdoba, Sevilla y, en general, en las ciudades andaluzas los judíos —que habían contribuido económicamente a su recuperación— pudieron conservar o restaurar los barrios que tenían antiguamente [7] edificando nuevas sinagogas. En Mallorca y Valencia se comprueba una deliberada voluntad por parte de Jaime I para establecer barrios judíos [8].

No hemos de detenernos aquí en las complejas cuestiones del cálculo de población; otro trabajo, en esta misma colección, se ocupará de ello. Es bueno, sin embargo, señalar que nos faltan datos suficientemente precisos y que, por tanto, no puede llegarse a conclusiones [9]. Desde las juderías de Provenza España era contemplada como el país en donde vivía «una muchedumbre de judíos» y así debía parecer.

Los 100.000 ó 200.000 judíos en su hora más próspera llegaron a reunirse en más de doscientas aljamas, que aún subsistían en 1492; constituían una muchedumbre si se los comparaba con los 3.000 que aproximadamente componían la comunidad residente en Inglaterra o con las 13 juderías que, viajando por Italia, pudo conocer Benjamín Tudela.

La conciencia adversa

Para el objeto de este trabajo que, esencialmente, es de análisis de una mentalidad, importan poco las cifras. Entre los sectores más mo-

[7] En Córdoba, el cabildo de la catedral formuló sus protestas ante el obispo porque había tolerado que los judíos edificasen una sinagoga que era más alta que la menor de las iglesias cristianas, contra las leyes canónicas. En Sevilla los judíos, que habían contribuido económicamente a la conquista, entraron en el reparto y en él les correspondió recibir tres pequeñas mezquitas cercanas a la Giralda, que convirtieron a su vez en sinagogas.

[8] Y. Baer, *A history of the jews in Christian Spain*, I, Baltimore, 1961, pp. 141-142.

[9] Remitimos a Y. Baer, *op. cit.*, I, pp. 189-192; M. Kriegel, *op. cit.*, p. 72, y J. Carrasco, *La población de Navarra en el siglo XIV*, Pamplona, 1973, p. 149.

destos de la población urbana, alimentados de fáciles temores, existía la conciencia de que los judíos eran muchos, poderosos, pérfidos e indeseables. De modo que los reyes, y también los sectores eclesiásticos y nobiliarios interesados en su conservación por los motivos antes apuntados, nunca se atrevieron a sobrepasar en su legislación la actitud puramente defensiva; en ella es fácil descubrir los tres principios antes recordados de la *Constitutio* de Inocencio III. El resultado era contradictorio: se tendía a favorecer la productividad y el enriquecimiento de los judíos a fin de que pudieran abonar sus impuestos, bastante elevados, y otorgar préstamos; pero se les conservaba rigurosamente segregados. Nada se hizo para resguardarlos de las calumnias, al contrario, se estaba reforzando el sentimiento general de que los judíos, colectivamente responsables de la Crucifixión, estaban expiando su horrible crimen.

Cuando el IV Concilio de Letrán (1215) estableció en uno de sus cánones la segregación definitiva de los judíos, que serían obligados a portar un signo (la rodela amarilla) en su ropa exterior para advertir a los cristianos del peligro de su contagio, los monarcas españoles Fernando III de Castilla y Jaime I de Aragón se dirigieron al papa Inocencio III señalando la inoportunidad de aplicar tales disposiciones en sus reinos donde los judíos, desde tiempo antiguo, disfrutaban de un status jurídico diferente y valioso. Fue el sucesor de Inocencio III, Honorio III, quien respondió a esta propuesta en 1219 concediendo una moratoria, pero de ninguna manera la suspensión del decreto conciliar. Unos años más tarde, en el momento en que surgía la segunda gran polémica en torno al uso del Talmud, Gregorio IX recordaría a los soberanos españoles que el canon segregacionista seguía vigente y era sólo cuestión de prudencia el retraso de su aplicación en sus reinos (1240).

La conducta de Alfonso X, hijo de Fernando III, es muy significativa. En su gran obra jurídica *Las Siete Partidas*, recogió la leyenda calumniosa de los crímenes rituales como si se tratara de hechos verdaderos. Sin embargo, él vivía rodeado de judíos y, según explicó después su sobrino don Juan Manuel, hizo traducir al castellano la Torá, el Talmud y «otra ciencia que han los judíos muy escondida, a que llaman Cábala». Esta intimidad con algunos judíos, que le sería reprochada como desviación religiosa por los rebeldes en 1282, no demuestra ningún afecto o consideración especial hacia el judaísmo y sí, en cambio, el propósito de utilizar los conocimientos científicos hebreos

y la experiencia financiera y crediticia de ciertos empresarios. Puede, al menos, señalarse un progreso; desde este reinado la comunidad sefardita contó con un magistrado, el Rab Mayor o juez general de nombramiento real. Primer titular de este oficio fue don Todros ben Joseph ha-Levi Abulafia, considerado por sus correligionarios como muy eminente en sabiduría, piedad y riqueza. Don Todros acompañó a Alfonso X en el viaje que éste hizo a Beaucaire para entrevistarse con el Papa, uno de los episodios más importantes de su reinado.

Legislación castellana

Desde mediados del siglo XIII resulta fácil comprobar la existencia de una sociedad judía consolidada, autosuficiente en su estructura interna y compartiendo con la sociedad cristiana algunas actividades económicas y profesionales. Dicha sociedad no estaba integrada en el reino en cuanto comunidad política, sino que dependía directamente de la Corona, relacionándose con el monarca por medio de un magistrado elegido por éste, al cual se había dotado de poderes judiciales. Como esta sociedad era acogida con hostilidad y recelo, los reyes tuvieron que dictar normas para un mínimo de convivencia. Las encontramos explicadas en las *Partidas* y repartidas entre el Fuero Real, diversos Ordenamientos promulgados en Cortes y Fueros particulares.

Los judíos —así lo explicaban las *Partidas* —han sido condenados por Dios a vivir en perpetuo cautiverio como memoria de que proceden del linaje de aquellos que crucificaron a Jesucristo; por eso, aunque razones pragmáticas hubiesen aconsejado la demora, se consideraban justificadas las medidas señaladas por los Concilios de apartarlos en su vivienda y de obligarles a exhibir el distintivo de su condición. Las sinagogas debían ser respetadas pues eran «casas donde se alaba el nombre de Dios», pero en modo alguno podía serles reconocido el *status* de recinto sagrado que poseían los templos cristianos.

El Fuero Real y los Ordenamientos de Cortes de Valladolid (1258) y Sevilla (1269) nos proporcionan un cuadro completo de las normas delimitadoras del ámbito de libertad otorgado a los judíos. Señalan además una especie de máximo en la protección, por eso conviene explicarlas de forma ordenada:

a) El matrimonio entre judíos y cristianos estaba radicalmente prohibido. Las autoridades rabínicas insistían por su parte en dicha prohibición con el mismo énfasis que las cristianas. Ningún cristiano podía habitar con judíos, criar los hijos de éstos, invitarlos o ser invitado por ellos a una comida, asistir a los baños en las horas que les estaban destinadas.

b) Toda relación carnal con mujer cristiana implicaba para el judío pena de muerte. La mujer, si era virgen antes de su pecado, perdía la mitad de sus bienes; si se trataba de una casada quedaría a merced del marido, que podía matarla sin incurrir en castigo; si ejercía como ramera sufriría azotes la primera vez y muerte en caso de reincidencia.

c) Los judíos que poseían fincas o tierras de labor podían contratar cristianos en calidad de guardas o labradores, pero sin que existiesen vínculos de servidumbre ni de otra dependencia personal. Si un esclavo musulmán perteneciente a un judío manifestaba deseo de convertirse al cristianismo sería inmediatamente declarado libre. Se trataba, en este caso, de hacer extensiva una norma vigente en la sociedad cristiana.

d) La conversión de un cristiano o musulmán al judaísmo estaba castigada con la pena de muerte. Nadie estaba autorizado a obligar a un judío a la conversión, de acuerdo con las advertencias del Papa. Pero aquellos judíos que impidiesen a uno de los suyos recibir el bautismo, serían condenados a muerte y ejecutados.

e) Ni los judíos podían entrar en corporaciones de oficios, ni los cristianos desempeñar trabajos que implicasen algún grado de sometimiento a la autoridad de un judío. Estaba autorizada la asistencia de médicos judíos a enfermos cristianos, pero las medicinas recetadas por aquéllos tenían que ser preparadas por manos de cristianos.

f) Las caloñas generadas por daños que hubiesen sido inferidos a judíos serían cobradas por el rey o por el señor natural de éstos.

g) La pena de muerte dictada contra un judío podía ser ejecutada colgando al reo por los pies y no por el cuello, como se hacía con los cristianos. De este modo el sufrimiento, consecuencia de una agonía prolongada, sería más grande.

h) El aspecto más favorable de esta legislación, la cual ha dado origen a juicios erróneos al ser presentado aisladamente, se refería a la administración de la justicia. En todos los pleitos mixtos, librados ante el ordinario de cada lugar, los alcaldes estaban obligados a admitir la

validez de juramentos prestados sobre la Torá; lo mismo sucedía cuando los procesos llegaban ante el adelantado o merino en grado de apelación. Ninguna prueba se consideraba aceptable sin el testimonio al menos de una persona de cada parte.

Legislación catalano-aragonesa

Jaime I se vio obligado a conceder a sus «judíos de Corte» atribuciones mucho mayores que las que gozaban en Castilla porque la rapidez y dimensiones de su avance territorial exigieron de él compromisos económicos que no estaba en condiciones de satisfacer sin los préstamos y créditos de aquéllos. Por eso, aunque las Cortes de Barcelona (1228) y Lérida (1229), al tratar de la empresa de Mallorca, solicitaron de él que no se hiciesen nombramientos de judíos que implicasen poder sobre cristianos, nunca quiso acceder. Se referían los procuradores a los llamados *bayles*, administradores de rentas reales equivalentes en cierto modo a los merinos menores de la organización castellana. Sucedía que la única verdadera garantía que podía darse a los judíos acerca del cobro de las enormes sumas que se veían obligados a adelantar era encargarles de la percepción directa de las rentas. Encontramos judíos actuando como *bayles* durante el reinado de Jaime I y el de su hijo Pedro en Barcelona, Huesca, Zaragoza, Tortosa, Valencia, Sant Llorens, Besalú, Tarazona, Lérida, Murviedro, Segorbe y Uxó.

Por este motivo llegó a constituirse un poderoso grupo de financieros judíos en la Corona de Aragón. Sus apellidos, que se repiten varias generaciones —Sheshet, Bonafós, Alconstantini, Porta, Ravayya, Cavallería y algunos más—, nos demuestran que se trataba de todo un sistema de empresas familiares dedicadas sustancialmente al negocio del dinero. La financiación mercantil constituía el ámbito principal de sus actividades [10]. Jaime I nunca pudo amortizar la deuda con los judíos,

[10] Se trata de una cuestión abundantemente investigada y demostrada por David Romano. Especialmente deben tenerse en cuenta cuatro trabajos: «Estudio histórico de la familia Ravaya, bayles de los Reyes de Aragón en el siglo XIII»; «Los hermanos Abenmassé al servicio de Pedro el Grande de Aragón», *Homenaje a Millás Vallicrosa*, II, Barcelona, 1956; «Los funcionarios judíos de Pedro el Grande», *Boletín Academia de Buenas*

que pasó al reinado siguiente. El historiador tiene la vehemente sospecha de que sin la colaboración de los financieros judíos nunca hubiera podido llevarse a cabo ninguna de las extraordinarias empresas que culminaron en la creación de la Corona de Aragón.

Asistimos, durante el siglo XIII, a una paradoja: mientras aumentaba la hostilidad popular y eclesiástica contra el judaísmo, promovida como veremos por los mendicantes, un grupo de judíos entre los que sería difícil encontrar especial inclinación hacia la vida de piedad, se elevaba hasta alcanzar el favor real. Sobresalen especialmente tres linajes: los Cavallería, los Porta y los Astruch ben Sheshet o Shoshan; los demás judíos sentían hacia ellos algo que podría ser calificado de menosprecio: vestían como cristianos, habitaban fuera de la judería, cuyas obligaciones y cargas trataban de rehuir, eran poco piadosos y, en suma, daban mal ejemplo. Al mismo tiempo, sin embargo, se les hacía objeto de halagos porque era bien conocido que de su mediación dependían el favor y la protección del rey. Para los cristianos eran particularmente odiosos: manipuladores del dinero, encumbrados y poderosos. No eran capaces de distinguir entre los cortesanos y los otros hijos de Israel; de modo que los defectos de unos eran atribuidos a todos.

Yehuda ha-Levi, que fue recaudador y administrador de las rentas del Temple en España, tomó por primera vez el apellido de Cavallería en honor de la Orden, transmitiéndolo luego a sus hijos y denotando una pretensión de dignidad. Acumuló una enorme fortuna que le permitió ser luego depositario de las rentas reales de Zaragoza y *bayle* de dicha ciudad; en Valencia poseía una casa, huertas, ganado y fincas. En el momento en que Jaime I emprendió la marcha a la cruzada depositó en su poder treinta cartas en blanco y firmadas a fin de que pudiera disponer de ellas durante su ausencia. Tan gran poder —lo mismo deberíamos decir de otros judíos coetáneos— no favorecía a la comunidad sefardita en cuanto tal; servía para alimentar nuevos resentimientos, mientras comenzaban a acumularse negras nubes en el

Letras de Barcelona, XXXIII, 1969-1970, pp. 5-41; «Judíos bayles de Zaragoza (1276-1279)», *X Congreso Historia Corona de Aragón*, Zaragoza, 1984, pp. 507-519. Con anterioridad ya F. Bofarull y Sans, «Jaime I y los judíos», *II Congreso Historia Corona de Aragón*, II, Barcelona, 1913, pp. 819 y ss., había dado a conocer la existencia de abundante documentación sobre este asunto. Romano entiende que existen pruebas abundantes de que el *bayliaje*, en muchos casos, tenía sólo una finalidad meramente recaudatoria: los judíos cobraban las rentas pero no efectuaban pago alguno.

horizonte. La época de Jaime I, la más favorable sin duda para estos financieros, fue también la del establecimiento del procedimiento inquisitorial de San Raimundo de Penyafort y del planteamiento global de la «cuestión judía», como explicaremos en el próximo capítulo.

Diversas causas coincidieron para que no llegara a producirse en la Corona de Aragón una legislación única y de carácter territorial como hemos visto en Castilla. Ante todo porque siendo aquélla una suma de reinos, cada uno disponía de Fuero propio. La consecuencia fue que cada una de las aljamas disponía de condiciones distintas: aquellas que particularmente habían podido obtener y aquellas otras que sobre la marcha iban logrando el favor del monarca. De ahí la importancia del juego desarrollado por los «judíos de Corte».

Ahora bien, los principios generales de la *Constitutio pro iudaeis* de 1199 fueron tácitamente observados. Pero cuando descendemos al análisis concreto de la normativa descubrimos que la posición de los judíos aragoneses y catalanes resultaba ligeramente inferior a la que disfrutaban los castellanos. Ninguna sentencia dictada por jueces judíos podía ser ejecutada mientras no contara con la confirmación real. El homicidio contra un judío devengaba los conocidos 500 sueldos, pero éstos eran percibidos directamente por los oficiales del rey e ingresados en la hacienda real. Para cambiar el lugar de residencia los judíos necesitaban de un permiso especial. La tasa de interés lícito, fijada en el 20 %, resultaba inferior a la generalmente señalada en Europa, lo que exponía más fácilmente a incurrir en delito de usura. Los contratos de compraventa exigían la intervención del *bayle* real —lo que favorecía a los judíos en algunas ciudades y perjudicaba en todas las demás— y el previo pago de las tasas correspondientes. En los pleitos por herencia se daba siempre trato preferente a los conversos sobre los demás deudos.

Los *calls*

En la documentación de estos reinos el nombre atribuido a las aljamas era el de *call*, versión latina del original *kahal*; esto parece indicar una mayor identidad entre el área territorial urbana y su organización. A principios del siglo XIII había 11 en el reino de Aragón: tres principales, Zaragoza, Huesca y Calatayud, y ocho secundarias, Teruel,

Daroca, Tarazona, Egea, Alagón, Jaca, Monclús y Barbastro. Sus habitantes desplegaban una importante tarea en el comercio de grano, paños, lana y ganado, utilizando ampliamente el Ebro como línea principal de comunicación.

Por aquel mismo tiempo las juderías catalanas eran sin duda las más importantes de toda la Península; sus moradores formaban una capa social muy protegida. En Barcelona, por ejemplo, aparecen mencionados varios corredores de comercio, los cuales se beneficiaban de ciertos privilegios como el de no ser acusados de usura y el de disponer de garantía judicial con tres grados de apelación, el último ante el rey. Los judíos catalanes se hallaban exentos de la obligación de alojar a los oficiales de la Corona, mientras pagasen puntualmente sus impuestos, como lo hacían, dispondrían de un seguro real sobre sinagogas y cementerios. Nueve *calls* se mencionan en los documentos: Barcelona, Villafranca del Panadés, Tarragona, Montblanch, Lérida, Balaguer, Tárrega, Gerona y Besalú. Sus relaciones comerciales más intensas se establecían con Provenza.

Cuando las presiones de los mendicantes comenzaron, Jaime I y su hijo Pedro no se atrevieron a oponerse abiertamente a ellas, pero adoptaron al menos una precaución en su beneficio: si bien los dominicos tenían derecho a acudir a las sinagogas para predicar a los judíos la fe cristiana, no podía obligarse a éstos a acudir a una iglesia cristiana o a lugar distinto del que era su casa de oración.

En el reino de Valencia se establecieron, después de la conquista, cuatro juderías, aparte de la de la capital: Játiva, Castellón, Denia y Murviedro. Lo mismo que en Mallorca, donde los judíos formaron según parece una sola comunidad. Jaime I mostró mucho interés en atraer pobladores hebreos, seguramente porque confiaba en provocar así una inversión fuerte de capitales en un territorio que seguía habitado en gran parte por musulmanes y padecía escaso desarrollo económico. De ahí que los documentos permitan comprobar multitud de datos que revelan mayor grado de protección [11]. Por ejemplo, los *calls* valencianos, cuando consideraban excesivo el tributo que les corres-

[11] Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, reed. Madrid, 1975, pp. 227-228, e Y. Baer, *op. cit.*, I, p. 195, han insistido en la excepcional protección que se les brindó en el reino de Valencia.

pondía en el reparto, tenían derecho a enviar síndicos al rey para discutir con los oficiales de éste una posible rectificación.

Estereotipos del odio

Parece suficientemente demostrado, por la documentación que conservamos, que la sociedad cristiana medieval calificó la convivencia con los judíos, resultado de estas disposiciones normativas, como nada deseable; en el mejor de los casos se les admitía como un mal menor necesario por virtud de una razón que se confesaba, la esperanza de su conversión, y otra que sólo subrepticiamente se traslucía, la aportación económica, que era superior a la de los demás habitantes. Una situación que se considera de suyo mala puede ser acreedora a la tolerancia, pero nada más. En nuestros días, por razones que sería muy largo explicar, la palabra tolerancia ha adquirido un crédito que no merece y que nos induce a error, pues solamente se tolera aquello que sería mejor que no existiese aunque haya abundantes razones pragmáticas que recomienden soportarlo. Esto mismo sucedía con los judíos: estrictamente se les toleraba. La primera consecuencia de dicha actitud fue una constante marginación. Los judíos vivían apartados, guardando las distancias, sin que se les permitiese mantener relaciones de amistad con cristianos; pero el vecino a distancia y aislado es un perfecto desconocido sobre el que pueden volcarse todas las calumnias.

Pensemos ante todo en las formas materiales que fue revistiendo la segregación; reclamada como un deber inexcusable desde principios del siglo XIII, en toda Europa, acabaría encerrando a los judíos en recintos estrechos. Las ciudades la reclamaron como medida de salubridad espiritual e insistieron ante los reyes para que la impusiesen. Los límites indicados eran estrictos y en general mezquinos, aunque al principio de su establecimiento pudieran juzgarse suficientes, muy pronto el crecimiento natural de la población provocaba fenómenos de hacinamiento. Los cortesanos del rey se ocupaban poco en mejorar las condiciones, procuraban lograr de éste privilegios que les permitiesen vivir fuera y tributar aparte sin mezclarse con sus correligionarios más pobres. En estas circunstancias era muy difícil lograr una higiene aceptable. Encontramos constantes quejas dirigidas a los reyes para solicitar ampliaciones a las que las autoridades ciudadanas se oponían por

sistema [12]. En Aviñón la densidad demográfica en la judería era cinco veces superior a la del conjunto de la ciudad [13].

En los barrios judíos las calles se tornaban estrechas, tortuosas, casi impracticables, porque había que aprovechar al máximo el espacio habitable disponible. Así se fabricó el más antiguo, acaso, y uno de los más persistentes estereotipos: el de judío sucio y miserable. Tenemos, sin embargo, datos que abonan abundantemente la suposición de que había entre los judíos una preocupación por la limpieza muy superior a la del resto de la población. Pero es casi imposible oponerse a un supuesto de tal naturaleza: los autores literarios se refirieron al mal olor que exhalaban los judíos como si se tratara de un dato universalmente conocido.

La mayoría de los residentes en la judería tenía sus medios de vida y trabajo fuera de ella; no podía ser de otra manera. Por esta causa se les había autorizado a poseer tiendas o talleres en la zona del mercado, pero las autoridades insistían una y otra vez en la necesidad de que se retirasen a sus casas antes de que cerrara la noche, lo que impedía depositar allí mercancías o utillaje valiosos por temor a los ladrones. Hubo casos extremos, como el de Bilbao al final del siglo XV, sobre el que volveremos, de manifiesta mala voluntad. En Perpiñán [14], lo mismo que en Segovia, las casas de la mancebía fueron situadas en uno de los extremos de la judería, con gran daño para las mujeres hebreas que sufrían insultos de parte de los clientes de las «mondarias públicas». Los ladrones, para salvaguardar el botín, acudían a los prestamistas judíos utilizando los bienes robados como prendas, que después no recogían. Esto significaba un buen negocio para los usureros, puesto que el valor de la prenda excedía con mucho al del crédito, pero acarreaba riesgo y confusión. Así se fabricaba otro de los estereotipos —llega hasta el Fagin de *Oliver Twist*— que convertía a los prestamistas judíos en una especie de trasfondo inmoral.

Más duras que las consecuencias de la segregación material eran, sin duda, las que se derivaban de las condiciones morales. Poco a poco se privó a los judíos del derecho a usar armas —el proceso había con-

[12] P. León Tello, *Los judíos de Ávila*, Ávila, 1961, pp. 24 y ss. «Los judíos de Palencia», *Bol. Institución Tello Téllez de Meneses*, IX, 1967.

[13] M. Kriegel, *op. cit.*, p. 26.

[14] P. Vidal, *Histoire de la ville de Perpignan*, reed. Perpiñán, 1975, p. 217.

cluido ya en el siglo XIII– en una época dominada por el sentimiento de la caballería y el culto a la espada, que eran las que conferían la plena dignidad. Cada tarde, cruzando las calles camino de su casa, y cada noche cuando, tras el redoble del tambor se cerraban las puertas de la judería, los sefarditas temían ser objeto de violencia o de insultos y procuraban no defenderse para evitar males peores. Cuando viajaban tenían que contratar hombres armados que les sirviesen de escolta, los cuales a menudo se volvían contra ellos para robarles. Veremos de qué modo, en el momento de la expulsión, algunos desalmados hicieron fortuna maltratando, saqueando y aún vendiendo como esclavos a los que se habían confiado a ellos para seguridad del viaje. Todo esto contribuía a formar entre los judíos una mentalidad específica de personas sometidas a constante y vaga persecución a quienes asustaba el vuelo de una pluma.

La consecuencia que la población cristiana extraía de esta condición era bien sencilla: todos los judíos, por naturaleza, son cobardes. En la sociedad medieval el estigma de la cobardía servía para la calificación adversa y definitiva.

Por último encontramos con mucha frecuencia, sobre todo en textos literarios tardíos, la atribución a los judíos de la sutileza y habilidad como caracteres dominantes de su naturaleza. No se trataba de términos elogiosos sino de lo contrario: acabarán perfilando la imagen de Shylok, el «astuto» judío que engaña al cristiano envolviéndole en sus argucias. En su origen más remoto ambas condiciones aparecían relacionadas con el mundo de los negocios. Para las clases altas de la sociedad, nobles y eclesiásticos, el manejo del dinero, las operaciones de crédito y préstamo, los cambios de moneda, el cálculo sobre el rendimiento posible de un determinado capital eran misterios profundos, como si estuviesen envueltos en un lenguaje hermético. Los judíos les sorprendían como una especie de prestidigitadores que se movían en ese extraño mundo con toda ligereza y naturalidad. Todas estas operaciones producían beneficios y edificaban fortunas muebles. Los judíos, a diferencia de los otros ricos de aquella sociedad, no eran pródigos; sabían muy bien que sus bienes mobiliarios eran la garantía de su existencia, la única prenda de seguridad, y por eso ahorraban. Desde el punto de vista de los caballeros, cuya mentalidad imponía el gasto de todas sus rentas y aún de un poco más, aquella conducta no podía ser sino producto de la maldad y el engaño. Los signos hebreos, que nadie

o casi nadie se preocupó jamás de aprender, se reputaban como de contenido mágico.

En consecuencia, el judío sucio, cómplice de ladrones, cobarde, era, además, un avaro muy astuto que con sus «sutilezas» envolvía y engañaba a los cristianos. Esta imagen falsa, puramente calumniosa, ha pervivido hasta tiempos muy cercanos.

Usura, créditos, finanzas

Ninguna de las calificaciones simplificadoras ha obtenido tan permanente y universal aceptación como la que define al judío como un usurero; en el lenguaje coloquial castellano ambas palabras han llegado a identificarse. Conviene que nos detengamos en este punto, que afectó a uno de los aspectos más esenciales de la difícil convivencia. Judaísmo y Cristianismo apelan al mismo versículo del Deuteronomio para declarar que la usura constituye uno de los pecados más graves que pueden cometerse [15]. La Iglesia se mostró muy rigurosa en los siglos medievales contra este pecado y hasta mediados de la decimotercera centuria —Concilios I y II de Lyon— no formuló la necesaria distinción entre la práctica de la usura propiamente dicha, en cuanto préstamo improductivo de intereses elevados sobre prenda, y las diversas formas de crédito mercantil que constituían un modo de participar en empresas, estimulando su realización y participando en los beneficios que debían conseguirse. De modo que durante el siglo XII todos los comerciantes de dinero eran considerados como usureros o logreros y los judíos y lombardos, que a ello se dedicaban, eran considerados como pecadores públicos.

Sucedía, de hecho, que el desarrollo del comercio en Europa y el crecimiento y la complejidad institucional a que estaban llegando las Monarquías hacían imprescindible el recurso de los créditos y préstamos. La estructura tributaria, por ejemplo, eran tan elemental que ningún Estado podía cobrar directamente los impuestos; había que acudir a empresarios, verdaderos especialistas, que adelantaban el montante

[15] El versículo de Dt. 23,20 hace una salvedad: «No exijas interés alguno de tus hermanos ni por dinero, ni por víveres, ni por ninguna otra cosa que se suele prestar a interés. Puedes exigírselo al extranjero, pero no a tu hermano».

global estimado percibiéndolo después. La diferencia entre aquél y lo verdaderamente percibido era su ganancia particular. En todo tiempo la recaudación de tributos despierta antipatía y odio entre quienes están obligados a pagarlos. Reyes y príncipes, nobles y ciudades, así como personas e instituciones eclesiásticas recurrieron preferentemente a los judíos —nunca con exclusividad a ellos— porque disponían de fondos para arrendar los tributos y poseían experiencia adquirida durante su estancia en países musulmanes. Eran tan sólo un recurso impuesto por la utilidad, pero conforme los cristianos iban adquiriendo experiencia y destreza en tales materias, buscaban el modo de desplazarlos, de aquí que el número de judíos presentes en la recaudación de rentas reales fuese disminuyendo paulatina y constantemente, si bien nunca faltaron nombres hebreos en la práctica de estos menesteres.

Las leyes cristianas ponían grandes obstáculos a la posesión de tierras de labor por parte de los judíos e impedían absolutamente a éstos ingresar en las corporaciones artesanales. Por esta causa la conversión de su patrimonio en bienes muebles, especialmente oro, plata, joyas y moneda, aparecía como una consecuencia natural. Nadie discutía su derecho a ejercer los préstamos con interés, aunque con frecuencia eran acusados de exigir «logros» superiores a los legalmente consentidos. Para ellos mismos, constantemente amenazados de confiscaciones o expulsión, esta forma de riqueza era garantía de su seguridad; tenían la posibilidad teórica de huir llevando consigo toda su fortuna y, dondequiera que llegaban, en esta Europa tan pobre en capitales, eran bien recibidos por esta causa. Tras las espantosas violencias que los cruzados cometieron en las juderías a su paso por Alemania, fueron las ciudades las que mostraron un interés mayor en restaurarlas. Todo el mundo sabía que los judíos eran necesarios.

El comercio del dinero debe ser contemplado desde perspectivas más amplias de las que comúnmente se emplean. El establecimiento de las primeras comunidades judías en Europa oriental, en especial Polonia, Bohemia y Hungría, resultó especialmente útil para los comerciantes alemanes que estaban penetrando en ese ámbito con sus manufacturas y su demanda de materias primas. Fue un efecto de doble sentido puesto que condujo a reducir más y más a los judíos a esta actividad única de los préstamos y los créditos. Desde el siglo XII se acentuó la diferencia entre judíos españoles *(sefaradim)* y alemanes *(askhenazim)*; los primeros ejercían oficios variados y diversos, mientras

que los segundos estaban reducidos prácticamente a los préstamos. Los estereotipos fabricados en Europa central no eran aplicables en la Península Ibérica.

Ahora bien, si nos colocamos dentro de la mentalidad propia de los siglos bajomedievales, ¿qué era el préstamo sobre prendas salvo usura?; el simplismo, que aparece siempre en los juicios vulgares y de masas, se encargaría después de establecer el cortocircuito: aquella dedicación a la usura servía para demostrar con claridad la perversión del judío, su odio a la sociedad cristiana que por este medio expoliaba. En la práctica puede decirse que sucedía más bien lo contrario, eran los reyes o las ciudades quienes, de cuando en cuando, utilizaban la acusación de que todos los préstamos eran «fraude de usura» para confiscar bienes y prendas de judíos. Tan grandes riesgos forzaban después a los prestamistas a elevar el tono de sus precauciones y exigencias. Se entraba en un verdadero círculo vicioso. En todo caso el estereotipo tenía una ventaja: permitía establecer una confusión entre lo que es usura y cualquier otra clase de préstamos o créditos, instalando a los judíos permanentemente en un ámbito de malicia.

Esta situación presenta matices interesantes en España donde todo el mundo conocía bien que era apenas una minoría la que se dedicaba a negocios financieros o fiscales. Se tenía mucho cuidado en hacer la distinción: no era usura más que el préstamo que en sus intereses excedía el máximo legal consentido; en todo caso las deudas procedentes de arrendamientos de impuestos no podían ser consideradas usurarias.

Cristianos y judíos se vieron así atados a esa especie de roca de Sísifo de la que no podían liberarse; las limitadas cantidades de oro y plata de que disponía la sociedad europea —sólo en el siglo XIV se incrementaría la producción de plata— constituían un obstáculo para la realización del comercio; de modo que los documentos que significaban préstamos, créditos o letras resultaban imprescindibles. Resultaba muy difícil establecer distinciones en cuanto a su origen. Lo que los Concilios del siglo XIII intentaron, ante todo, fue establecer una línea de separación neta de la legalidad; en términos generales fue acordado que el interés anual del 33 % podía considerarse como el límite máximo. Recordemos como en el caso de la Corona de Aragón se rebajó hasta el 20 %. De todas formas estamos ante un índice de la carestía del dinero. Tal era el poder de los judíos; algunos de ellos tenían dinero.

La dificultad principal del prestamista, envuelto siempre en la espesa nube de sospechas de usura, radicaba en lograr la recuperación de su dinero. No podía depositar excesiva confianza en los tribunales de justicia cristianos, ni siquiera en España donde había una legislación más favorable. Acudía, al menos, a dos procedimientos: exigir de sus deudores prendas fácilmente venales y de un valor muy superior al de la cantidad prestada y ocultar los intereses cobrándolos de antemano a fin de que en el pagaré figurase tan sólo el principal de la deuda. En términos de estricta legalidad esta segunda práctica era dolosa y en las denuncias y procesos judiciales se la denominaba «fraude de usura». Se presentaba constantemente como prueba de la malicia con que operaban los judíos.

Obligaciones en el pago

Tendremos que volver a considerar este tema, pues la usura fue uno de los argumentos manejados para justificar la expulsión. Pero debe ante todo preocuparnos la reacción cristiana ante el problema, que fue vehículo para fomento del odio. El sueño subconsciente de cualquier noble castellano aparece claramente descrito en el *Cantar del Mio Cid*: no sufre en absoluto el honor del héroe castellano cuando éste defrauda a los judíos prestamistas, Raquel y Vidas, entregando una prenda falsa, el cofre lleno de piedras de ningún valor. Nadie parece haber tenido remordimientos de conciencia al negar la devolución de lo suyo a los judíos. Los procuradores de las ciudades insistían repetidamente en reclamar la anulación de todos los resguardos porque eran, sin excepción, fraude de usura. Con muy pocas excepciones los reyes defendieron a los judíos; a veces ellos mismos incurrían en el abuso de confiscar las deudas con el mismo pretexto.

Desde el siglo XII —probablemente antes— algunos de los prestamistas judíos actuaron ya como auténticos banqueros, efectuando negocios semejantes a los de la banca moderna. Manejaban capitales que, para la época, resultaban inmensos; no procedían únicamente de su fortuna personal, sino que se trataba de depósitos de otras personas que participaban de esta manera en los beneficios. Entre esas personas figuraban también cristianos, al menos en los últimos tiempos; podían afirmar que no practicaban la usura, pero ganaban dinero. En muchas

ocasiones, los judíos acudían a tribunales eclesiásticos para defenderse y ellos los acogían alegando que la usura era pecado antes que delito, pero no hay más remedio que suponer la existencia de intereses comunes. Dos grandes figuras destacan ya en este tiempo: Aaron de Lincoln, que sirvió de modelo para la figura de Isaac de York en la novela *Ivanhoe* de sir Walter Scott, muerto el año 1185, banquero sucesivamente de Enrique II y de Ricardo I de Inglaterra, figuraba en la mencionada fecha como acreedor de los reyes por una suma de 15.000 libras. Otro banquero, Joseph ibn Salomon ibn Shoshan, financió la campaña de las Navas de Tolosa (1212) en donde se decidió la suerte final del Islam español; Alfonso VIII llegó a deberle 18.000 maravedís de oro. Tan grandes fortunas tenían signo ambivalente, puesto que también constituían una tentación para los monarcas.

Ya nos hemos referido a la importancia que algunas familias judías alcanzaron en la Corona de Aragón. Ignoramos, sin embargo, la influencia que los negocios bancarios han podido tener en un cambio que se detecta desde finales del siglo XII, cuando los judíos comenzaron a desprenderse de sus bienes agrícolas, en especial sus viñedos. ¿Trataban de proveerse de numerario o eran víctimas de una legislación que pretendía impedirles la posesión de tierras? [16] De todas formas la mayor parte de los capitales judíos se invirtió en la conquista de Mallorca y Valencia y luego en el comercio mediterráneo. Así se crearon los fuertes compromisos entre la Corona y aquellos linajes.

Los monarcas peninsulares se vieron obligados, por esta causa, a tomar decisiones acerca de los intereses legítimos que podían ser cobrados. En 1253 estaba confirmada la norma señalada del 33 y 20 % respectivamente. En las Cortes de Jerez de 1268 y en las de Sevilla de 1269 los procuradores insistieron en que se unificasen los réditos con los de la Corona de Aragón [17], pero no pudieron conseguirlo. Esta diferencia no indicaba tan sólo mayor precio del dinero en los reinos occidentales de la Península sino algo más importante: la duración del crédito. Las leyes permitían el «renuevo», esto es, la prórroga del préstamo con idénticos intereses por un año más, pero este derecho cesaba en el momento en que los réditos igualaban al capital, lo que signifi-

[16] F. Bofarull, *op. cit.*, p. 819, y Pita Mercé, *Lérida judía*, Lérida, 1973, p. 32.

[17] *Cortes de los antiguos reinos de Castilla y León*, ed. Academia de la Historia, I, Madrid, 1863, pp. 80-81.

caba en la práctica que la duración máxima de un crédito era en Castilla de tres años y de cinco en la Corona de Aragón.

Las calumnias de origen religioso

Todavía, de cuando en cuando, se hacen referencias literarias a la figura del «judío errante». Según la leyenda, muy difundida en la Edad Media, un judío, para el que se inventó incluso el nombre, injurió a Jesucristo cuando, cargado con la cruz, marchaba hacia el Calvario; fue condenado por Dios a permanecer en el mundo sin alcanzar la muerte ni tener domicilio, vagando sin rumbo hasta el fin de los tiempos. Dicha leyenda tenía plena cabida dentro de una mentalidad en que la religión se mezclaba con frecuencia con las supersticiones. La colección que el dominico Juan Nider recogió en su *Formicarius* es una muestra, a la vez divertida y espeluznante, de cuanto podía inventar la fantasía humana. Es preciso tener en cuenta la carga que la Baja Edad Media estaba soportando en este orden para comprender cómo se difundieron y arraigaron las calumnias contra el judaísmo.

Pues se trata exactamente de calumnias, es decir, de prácticas atribuidas con falsedad a los judíos, que gozaron de amplia difusión y credibilidad. Podemos agruparlas en cuatro sectores.

El primero guardaba relación con el ejercicio de la Medicina, pues se formularon acusaciones contra judíos atribuyéndoles el envenenamiento de sus pacientes. La reina Leonor de Navarra, que deseaba abandonar a su marido y salir del reino, inventó en 1389 la especie de que su médico judío la estaba haciendo enfermar; cinco años después, como consecuencia de sus intrigas, fue obligada a regresar a Pamplona, tuvo hijos y nada le ocurrió. Otra calumnia, esta vez contra rabí Mayr, médico de Enrique III —a quien éste profesó gran afecto—, le culpó de la muerte prematura del rey, fallecido en realidad a causa de la tuberculosis; sirvió de pretexto para desencadenar una persecución contra los judíos de Segovia. En el fondo, ninguna persona sensata creía en ello. La propia Isabel la Católica acudió en busca de los servicios de un médico judío.

Una variedad dentro de esta calumnia encontramos en algunas acusaciones que presentaban a los judíos conspirando para propagar entre los cristianos enfermedades contagiosas. En 1321 se dijo que los

judíos, para vengarse de los años que habían sufrido a causa del movimiento de los *Pastoreaux*, en complicidad en el emir de Granada habían contratado los servicios de leprosos que se encargaron de envenenar las aguas; se creía entonces que la lepra era enfermedad muy contagiosa [18]. En los años siguientes encontramos acusaciones muy parecidas en diversos lugares de Francia. Si los judíos se arriesgaban a bañarse en un río podían ser acusados de contaminarlo. Cuando, entre 1348 y 1350, se extendió por toda Europa la peste negra, muchos barrios judíos en Alemania, Provenza y Cataluña sufrieron asaltos y saqueos; los autores de las tropelías afirmaban que sus enemigos habían envenenado los pozos causando la epidemia. Aunque el papa Clemente VI salió al paso de esta calumnia, presentándola como mentira inspirada por el Diablo que de este modo aprovechaba los pecados de los hombres, casi nadie le creyó.

El segundo sector de calumnias, sin duda el más importante, estaba relacionado con la Crucifixión, el gran pecado que colectivamente se les atribuía. Se dijo que los judíos la conmemoraban dando muerte ritual a un niño, cuya sangre era después utilizada para preparar el *matzot* de Pascua. La acusación reviste en este caso un carácter muy singular, puesto que los cristianos estaban repitiendo ahora una calumnia contra ellos dirigida en los primeros siglos de su existencia. Cuando el cuerpo o las reliquias del niño aparecían «milagrosamente» se les rendía inmediatamente culto porque se trataba de un mártir. Santo Dominguito del Val, mártir inglés aparecido en Zaragoza, San Simón de Trento y el anónimo Santo Niño de La Guardia, son tres ejemplos de estos sacrificios rituales.

Los textos medievales multiplicaron las menciones concretas. Dos casos son referidos al siglo XII: el de Norwich (1114) y el de Blois (1171). Se multiplicaron en el siglo XIII: Fulda (1235), Narbona (1236), Lincoln (1255), Valréas de Vaucluse (1247), Munich (1286) —aquí se dijo que los judíos se habían reunido para beber la sangre de varios niños simultáneamente asesinados—, Manosque (1296) y Uzés (1297). Aunque ninguno de ellos se refería a España, Alfonso X no dudó en incluir en *Las Partidas* la noticia de que se trataba de una práctica sa-

[18] F. Baer, *Die Jüden im crhistlichen Spanien*, I, Berlín, 1935, pp. 224-228, publica el interrogatorio de un cristiano que se confesó envenenador, incitado para ello por dos judíos.

crílega acostumbrada. El lanzamiento de la calumnia venía acompañado siempre de asaltos a las juderías, asesinatos y saqueos. La situación llegó a hacerse tan grave que el emperador Federico II y el papa Inocencio IV, cada uno por su cuenta, decidieron intervenir. En 1236 el emperador ordenó la apertura de una investigación; muchos conversos declararon bajo solemne juramento que todo era falso. Inocencio IV promulgó una bula conminando bajo graves penas a evitar tales acusaciones. Ambas medidas resultaron ineficaces durante los siglos XIV y XV, ya que las fantásticas noticias acerca de asesinatos de niños se repitieron.

En un tercer ámbito de calumnias encontramos la atribución a los judíos de insultos y blasfemias contra Cristo, la Virgen y los principios de la fe católica. Algunas veces los cristianos confundían ciertas prácticas festivas, como las que conmemoraban durante el *Purim* la muerte de Amán, el malvado del *Libro de Ester*, con una representación burlesca de la Pasión del Señor. En algunas regiones españolas el uso de las «carracas» de madera cuyo ruido ahogaba el nombre de Amán pasó a las prácticas de la Semana Santa cristiana; los niños las hacían sonar con todo entusiasmo ante las imágenes de los judíos que figuraban en los «pasos» como verdugos del Señor [19]. Dante, en su «Canto del Infierno», y Miguel Ángel, en el techo de la Capilla Sixtina, también incluyeron a Amán crucificado, como si fuera en el subconsciente, la imagen de Maligno como un Anticristo [20].

La cuarta, y probablemente la más grave de todas estas acusaciones calumniosas, era la referida a la profanación de Formas consagradas con fines mágicos. En el año 1243, en una aldea próxima a Berlín se dijo que un judío había sobornado a un sacristán para que le entre-

[19] M. Kriegel, *op. cit.*, p. 35 y notas 95-97, utiliza las investigaciones de Ruiz de la Peña. Quiero añadir aquí mis propios recuerdos: los niños, en Gijón, organizábamos un informe concierto de ruidos de carracas al paso de las imágenes de los judíos; había una especialmente odiosa a la que se apostrofaba como «cuatromoñinos» porque su cabeza estaba adornada por una especie de cuernos. Esta imagen desapareció durante la Guerra Civil al ser incendiada la iglesia que la custodiaba, pues la violencia antirreligiosa es una constante histórica.

[20] M. Kriegel, *op. cit.*, p. 36, admite, a manera de hipótesis, que algunas quimeras de la superstición han podido arraigar también entre los judíos; ¿qué fondo de realidad puede haber en ese relato de Gautier de Coucy que a través de Berceo llega a *Las Cantigas* y presenta a los judíos injuriando una estatua de cera clavada en una cruz?

gase una hostia consagrada sometiéndola después a tortura. Con posterioridad a éste fueron señalados otros muchos casos en Alemania y, en general, en todos los países europeos. En España disponemos de noticias y procesos de tal naturaleza en Barcelona (1367), Huesca (1377), Lérida (1383) y Segovia (en torno a 1450). Como explicaremos en su lugar, el famoso proceso del Santo Niño de La Guardia comenzó precisamente por una denuncia del robo de Formas para profanar. De momento basta con esta enumeración; tendremos que volver a ocuparnos de este asunto al tratar de la dinámica de la persecución. Cierto número de judíos sería juzgado y condenado en las postrimerías de la Edad Media por estos supuestos delitos.

Ahora bien, contemplada a varios siglos de distancia, esta denuncia aparece envuelta en la más sorprendente paradoja. Para que las torturas, injurias y manipulaciones mágicas a que los judíos supuestamente se entregaban existieran, era preciso que ellos mismos estuviesen convencidos de la presencia real de Cristo en la Eucaristía; si se trataba únicamente de pan carecía de sentido la magia. No escapó a la percepción de los teólogos cristianos dicha paradoja. El dominico catalán Raimundo Martini, en su gran enciclopedia antijudaica *Pugio Fidei* —a la que tendremos que referirnos abundantemente en este libro—, brindó una explicación: Satanás sabe muy bien que Cristo está presente de modo real en la Hostia Consagrada; los judíos, que son sus discípulos, han recibido de él esta enseñanza. Ampliando esta noticia con otras leyendas, Martini hacía referencia a un pacto satánico entre un rabino y Lucifer después de la destrucción del Templo de Jerusalén y de la extinción del sacrificio hebreo; de este modo afirmaba que la circuncisión, el *sabbath* y la enseñanza talmúdica, suprimidos por Cristo, habían sido restituidos a los judíos por el Diablo. Ya no era Israel pueblo elegido de Dios sino creación diabólica.

De este modo se llegaba a cerrar el ciclo completo de una convivencia capaz de generar la mayor hostilidad. El judaísmo estaba al servicio de Satán, que lo empleaba para combatir a los cristianos en el centro mismo de su fe: la Eucaristía. Cobra pleno sentido la canción popular en forma de zéjel, próxima, por tanto, a los hábitos literarios del sefardismo:

> Eia velar, eia velar, eia velar
> velat aljam de los judíos, eia velar,

que non vos furten el Fijo de Dios,
eia velar.

Las calumnias cuentan siempre con la extraordinaria ventaja de que no necesitan ser ni siquiera verosímiles para ser creídas.

II

LA GUERRA CONTRA EL TALMUD

Hebraica veritas

Al comienzo de nuestra exposición hemos aludido a la doctrina de San Agustín como una base de legitimidad para la estancia de los judíos en territorio cristiano. Las enseñanzas de este Padre de la Iglesia, sintetizador formidable del pensamiento cristiano de los cuatro primeros siglos, estuvieron vigentes sin discusión hasta finales del siglo XII. En relación con los judíos, haciendo suya la enseñanza paulina, «todo Israel será salvado... y ésta será mi alianza con ellos cuando haya borrado yo sus pecados» (Ro. 11, 26-27), afirmaba con rotundidad que la Iglesia, nuevo, verdadero y definitivo Israel, cobraba pleno sentido cuando el Antiguo Testamento era iluminado desde el Nuevo. En la Torá estaba su raíz y también la demostración de que la Promesa se había cumplido. Dios había permitido la supervivencia de un «resto» del viejo Israel a fin de que sirviese de testigo ante los judíos de cómo el origen del Cristianismo se hallaba en el principio de los tiempos, y de cómo, en Cristo, se habían cumplido todos los anuncios y profecías. Los hebreos custodiaban de este modo el texto primitivo de la Biblia; era a este texto hebreo al que los teólogos cristianos denominaban *hebraica veritas,* a él podía acudirse para verificar la exactitud del texto latino.

En consecuencia —se trata de un razonamiento que todavía hallaremos en la segunda mitad del siglo XIV, cuando los monarcas castellanos trataban de frenar las impaciencias de sus ciudades— los judíos debían ser conservados y respetados como testigos de la Verdad de acuerdo con el misterioso designio de Dios. Esto no significa que no

pesara sobre ellos el tremendo castigo, consecuencia del crimen cometido contra Jesús; vivirían dispersos, sin patria, entre los cristianos; protegiéndolos, los reyes cumplían la voluntad de Dios. Este razonamiento implicaba una determinada posición mental: no estaba llamado el judaísmo a crecer y expansionarse, pues se trataba tan sólo de una supervivencia temporal, resto de un pasado condenado a extinguirse a través del reconocimiento de que el Mesías ha venido ya, y de que Jesús es dicho Mesías.

Algunas derivaciones importantes procedían también de esta doctrina. Mientras la Iglesia estaba segura de poseer el texto original del Nuevo Testamento, únicamente en griego, admitía que las versiones del Antiguo que estaba utilizando, en griego y en latín, no eran sino traducciones de un texto original que estaba en poder de los judíos. Desde la época de Carlomagno algunos sabios cristianos advirtieron que, sin duda, sus versiones eran defectuosas ya que existían entre ellas muchas variantes. No recurrieron al aprendizaje de la lengua hebrea; se limitaron a acudir a famosos rabinos para que les ayudasen a reconstruir los textos mediante un procedimiento que era prácticamente idéntico al que, en Toledo, emplearía el obispo Raimundo de Salvetat para recobrar las obras clásicas.

De este modo, el prestigio intelectual de los judíos creció. A principios del siglo XII el abad general del Císter, Esteban Harding, ejecutó una depuración radical del Salterio, libro de oración fundamental para sus monjes. Los victorinos de París, que disponían de la más importante escuela teológica de su tiempo, en estricta fidelidad al agustinismo, mantuvieron contactos muy estrechos con las escuelas rabínicas de Troyes [1]. Cuando Abraham ibn Ezra viajó por Francia y Gran Bretaña, fue en todas partes recibido por sabios cristianos; en París concluyó su comentario sobre los Salmos. Pudo llegar a creerse en la posibilidad de alcanzar un entendimiento.

Ninguna de estas relaciones revistió, para el futuro cultural de Europa, la importancia de la llamada Escuela de Traductores de Toledo.

[1] H. Hailperin, *Rashi and the christians scholars*, Pittsburg, 1963, pp. 107-108, afirma taxativamente que hay un paralelismo casi vinculante entre los comentarios bíblicos de Rashi y sus dos discípulos inmediatos, Joseph Caro y Çamuel ibn Mayr, por una parte, y los maestros victorinos por otra. Sobre la cuestión de la *hebraica veritas* es importante el trabajo de A. Gabrois, «The *hebraica veritas* and jewish-christian intelectual relations in the twelfth Century», *Speculum*, tomo L, 1975, p. 613.

No era una institución regular dotada de edificios, personal y medios materiales, sino un encuentro. En una fecha clave, que coincidió, además, con la gran emigración judía hacia el norte, ocupó la sede toledana un clérigo borgoñón, el mencionado Raimundo de Salvetat, que acompañaba a Raimundo de Borgoña cuando éste vino a contraer matrimonio con la infanta Urraca. Se trata de un pontificado largo, entre los años 1125 y 1152. Ejerció una protección interesada sobre un grupo de sabios judíos recién llegados de tierras musulmanas, pues esperaba de ellos que, siendo conocedores del árabe y del castellano, tradujeran a esta última lengua los monumentos de la filosofía griega que la Cristiandad necesitaba; clérigos conocedores del latín los traducirían luego. La colaboración más importante fue la establecida entre Domingo González, el «Gundisalvus» utilizado en las Universidades, y un misterioso personaje hebreo, Abdendeuth, a quien D'Alverny propone identificar con Abraham ibn David [2].

En la práctica sucedió algo con lo que el obispo y sus colaboradores seguramente no contaban. Toledo fue la puerta por donde el aristotelismo entró en Europa convulsionando profundamente los sistemas filosóficos cristianos. Esto equivale a situarla en la línea de inmediata precedencia de Maimónides y Santo Tomás. Del *De anima* y de las *Categorías* de Aristóteles se hicieron nuevas versiones, en latín y también en hebreo.

La denuncia de la *hebraica veritas*

Aunque Domingo González y Abraham ibn David se mantuvieron respectivamente dentro de la más estricta fidelidad al agustinismo y a las enseñanzas rabínicas, el desembarco de Aristóteles, con su profunda carga de individualidad y racionalismo, estaba destinado a provocar profundas alteraciones, cambiando la opinión que hasta entonces se tenía de la ciencia hebrea. Algunos teólogos cristianos comenzaron a señalar que la exégesis rabínica no era tan tradicional y estática como se había pensado, sino que incluía comentarios, explica-

[2] M. T. D'Alverny, «Abdendeuth?», *Homenaje a Millás Vallicrosa*, I, Barcelona, 1954, pp. 19-43, explica con razones convincentes, a nuestro juicio, la realidad de dicha identificación.

ciones y enseñanzas elaborados con posterioridad al Cristianismo, los cuales se transmitían conjuntamente con los textos de la Mishná. Denunciaron lo que a su juicio era un peligro. Tratando de defender el agustinismo contra la nueva corriente, se apresuraron a abandonar el criterio de San Agustín y acudieron a San Anselmo († 1106) y a su tesis acerca de la demostrabilidad de la existencia de Dios. Si el gran sabio había sostenido que el Cristianismo contenía en su doctrina el principio absoluto de la racionalidad, los judíos, al rechazarla, demostraban una actitud absolutamente irracional. Todo cuanto viniera de su mano debía ser acogido con recelo.

Tres obras contribuyeron poderosamente a conformar la conciencia de rechazo a la *hebraica veritas* y, desde aquí, a contemplar con aversión la fe y modo de vida de los judíos. Moshe de Huesca, que recibió el bautismo en 1106 apadrinado por Alfonso el Batallador, tomando el nombre de Pedro Alfonso, escribió un libro de doctrina moral, *Disciplina clericalis*, que tuvo gran difusión. Usando el modelo típicamente judío de los «enxempla», explicó su propia conversión diciendo que había descubierto en el Cristianismo la forma suprema de la racionalidad respecto a la fe, mientras que los comentarios rabínicos le parecían por completo irracionales. Este argumento, viniendo de un hebreo, fue para muchos la prueba definitiva. Pedro el Venerable, famoso abad general de Cluny hasta su muerte en 1156, escribió para uso de sus monjes un *Tractatus* en el que abordaba la cuestión misma de la *hebraica veritas:* sostenía la necesidad de seguir acudiendo a los textos originales del Antiguo Testamento, pero afirmaba también que la causa de que los judíos siguieran viviendo en el error radicaba en que aceptaban las enseñanzas irracionales del Talmud.

Se creía haber descubierto la fuente de donde manaba toda irracionalidad. En la *Summa theologica* de Rufino (h. 1160) se defendió ya la tesis opuesta a la *hebraica veritas:* el texto de la *Vulgata* era, según este autor, el único fidedigno, puesto que los judíos, con la Mishná, habían introducido alteraciones muy serias [3].

Otros dos acontecimientos, en apariencia relacionados muy poco con la cuestión del texto de la Biblia, agitaron las aguas. Nacieron en

[3] La *Summa* de Rufino tuvo escasa difusión; por eso sus argumentos no alcanzaron efectos muy decisivos. Sin embargo, en ella se contenían ya las acusaciones básicas contra el Talmud que luego se repetirían y ampliarían. J. W. Baldwin, *The scolastic culture of the Middle Ages, 1000-1300*, Cambridge of Mass., 1971, p. 90.

el seno de la sociedad cristiana movimientos heréticos muy profundos con restablecimiento de viejas doctrinas gnósticas. En 1190 Maimónides concluyó en Egipto la redacción de su *Guía de Perplejos*, originalmente escrita en árabe. Una versión en hebreo, realizada por Samuel ibn Tibbon, comenzó a circular por las juderías de Provenza; desde aquí, por la vía de Cataluña pasó al resto de España. Surgió entre los judíos fuerte polémica; entre otras cosas, Maimónides defendía la profunda racionalidad de la fe mosaica y la adecuación entre el orden de la Naturaleza y los principios morales de la Revelación. Algunos rabinos le defendieron con gran entusiasmo; otros presentaron las nuevas enseñanzas maimonistas como un peligroso disolvente que acabaría con las tradiciones heredadas.

Esta polémica, que sacudió profundamente a las comunidades judías durante muchos años en el siglo XIII, fue perfectamente conocida por los cristianos que la atribuyeron a las desviaciones que, a su juicio, habían llegado a producirse. Fue un argumento más que había que sumar en el capítulo de la desconfianza.

IV Concilio de Letrán

Las herejías cristianas, catarismo y movimientos de pobreza, se presentaban revestidas de una protesta social muy aguda contra la riqueza y el poder de nobles y eclesiásticos hasta convertirse en verdadera revolución. Reapareció el dualismo de la «gnosis»; los albigenses se consideraban a sí mismos puros *(cátharos)* y motejaban de «impura» a la Iglesia jerárquica, cuya desaparición solicitaban. Los medios empleados para corregir la desviación, que incluyeron desde el primer momento una coerción violenta, resultaron insuficientes. Después de que el legado pontificio, Pedro de Castelnau, fuera asesinado (1208), la Iglesia recurrió a la predicación de una cruzada, como si se tratara de un nuevo rescate del Sepulcro del Señor. Reyes y nobles del norte de Francia aprovecharon esta oportunidad para imponer su dominio sobre el Midi, que sufrió un baño de sangre. La creación de las órdenes mendicantes, franciscanos y dominicos, fue también una consecuencia de la herejía.

Frente al gravísimo peligro, Inocencio III decidió convocar un Concilio Ecuménico, fue el IV de los celebrados en Letrán y se reunió

en 1215, el mismo año de la aprobación de la Carta Magna. Se trata, sin duda, de la más importante de las Asambleas de la Edad Media pues se revisaron a fondo las estructuras y disposiciones de la Iglesia. Al aceptar canónicamente a los mendicantes, se estableció también que en adelante las formas de vida religiosa serían únicamente tres: clerical, monástica y mendicante, quedando encomendada a los frailes la lucha contra las herejías, doctrinas desviadas y también la educación de la sociedad cristiana. Confirmando el dogma de la Presencia Real de Cristo en la Eucaristía, la Iglesia ponía el acento sobre el carácter místico de su naturaleza. Inocencio III se refirió a la comunidad de fieles como a una *Universitas christiana.*

Fue un paso importante en relación con los judíos. La palabra *universitas* (universidad) era empleada en la Edad Media para designar a toda comunidad de carácter natural de la que se formaba parte en razón del nacimiento o del oficio, sin que fuera potestativo. Por ejemplo, los profesores y alumnos de un Estudio General formaban una universidad y no podían dejar de pertenecer a ella salvo abandonando su condición. Al definirse a sí misma la sociedad europea como *Universitas christiana* quería decir que sólo podían pertenecer a ella los bautizados; judíos y musulmanes quedaban, no sólo fuera de la Iglesia, en cuanto infieles, sino taxativamente fuera de la sociedad. Se estaban escuchando alusiones al peligro que representaba su permanencia.

La *Constitutio* de 1199, promulgada según dijimos por el mismo papa Inocencio III, fue sometida a revisión para tornar sus disposiciones un poco más rigurosas. Podemos sintetizar las nuevas normas en cinco puntos. Su mero enunciado basta para comprobar hasta qué punto significaban un endurecimiento:

— Los hogares cristianos no podrían en adelante emplear criados, criadas, amas o nodrizas judíos; se recomendaba a los fieles prescindir de los servicios de médicos judíos.

— Las autoridades estaban obligadas a adoptar medidas que condujesen a situar a los judíos en barrios cuidadosamente separados de los cristianos para evitar las relaciones entre unos y otros.

— La usura constituye un gravísimo pecado, condenado tanto por el Antiguo como por el Nuevo Testamento independientemente de la persona contra quien se practique; por consiguiente cualquier usurero, cristiano o judío, merece ser tratado como pecador público.

— Los judíos debían ser obligados en adelante a usar signos distintivos que permitieran reconocerles. El Concilio recomendaba especialmente dos: un sombrero ancho de forma peculiar y una rodela de color rojo o amarillo.

— Se recordaba la prohibición absoluta de encomendar a los judíos oficios que comportasen el ejercicio de poder o autoridad sobre cristianos.

Había, sin embargo, en la legislación del Concilio ciertos progresos que podían afectar, aunque muy ligeramente, a los judíos. Quedaban prohibidas las ordalías o juicios de Dios en lo que se refería a delitos de «herética pravedad» así como el tormento del agua y del fuego como medio de obtener pruebas —lo que estaba, sin embargo, admitido en las leyes ordinarias [4]—, cuidándose, en todo caso, que la tortura no produjera muerte o mutilación del reo. Se ordenó a las catedrales y abadías que reservasen algunos beneficios para aquellas personas que debían acudir a los Estudios Generales, pues el tratamiento de la herejía reclamaba tanto la enseñanza y la predicación como el esfuerzo de reconversión interior. Quedaba, de todas maneras, muy claro que la unidad religiosa era el sustento único de una sociedad que se autodefinía como *Universitas christiana*, siendo delito cuanto se opusiese a ello.

Inquisición

Los judíos fueron conscientes del perjuicio que para ellos podía significar esta redefinición de la sociedad europea y con anterioridad al IV Concilio celebraron ya algunas asambleas en que acordaron elevar peticiones al Papa y a las autoridades eclesiásticas para conseguir una más clara calificación de legitimidad en el uso de su religión [5]; no lo consiguieron. Sin embargo, carecemos de noticias acerca de la inquie-

[4] H. Grundmann, *Movimenti religiosi nel Medievo*, trad. it. de un original alemán de 1935, Bolonia, 1970, pp. 97-108, aclara que el Concilio de Letrán, sumamente breve, pues celebró sólo tres sesiones en noviembre de 1215, limitándose los padres a asentir a la doctrina pontificia, constituyó ante todo un formidable esfuerzo hacia la unificación, identificándose sociedad cristiana y condición religiosa. Esto, que significaba un gran progreso para la Iglesia, resultó perjudicial para los judíos.

[5] Solomon Grayzel, *The Church and the Jews in the XIIIth Century*, Nueva York, 1966, pp. 86 y ss.

tud que haya podido producirles lo que, en definitiva, constituiría un peligro mayor: la decisión de considerar como delito grave, punible, la desviación religiosa, definida a partir de este momento como «herética pravedad». En cuanto que ésta afectaba al orden social era competencia de las autoridades temporales castigarla; así lo sostuvieron todos los reyes y príncipes. En 1231 el emperador Federico II, al proceder a la reordenación de sus dominios italianos (Asamblea de Melfi), declaró que el delito de herejía era equiparable al de «lesa majestad», lo que comportaba la pena más grave, muerte en la hoguera. Al año siguiente una Constitución imperial trató de dar alcance universal a esta declaración.

La Iglesia tenía ahora a su frente a un gran canonista, Ugolino dei Conti di Segni, Gregorio IX, uno de los mejores de todos los tiempos. Inmediatamente comprendió el peligro que, tras la Constitución, se ocultaba. No podía discutir la calidad del delito pues había sido definida ya por los Concilios III y IV, pero si los jueces imperiales recibían potestad para definir en cada caso el contenido de la «herética pravedad» enviando a los reos a la hoguera, no sólo se estaba produciendo una invasión de la jurisdicción eclesiástica por la secular, sino que, en adelante, el emperador no tendría necesidad de formular acusaciones políticas contra sus enemigos, pues le bastaría con denunciarlos, condenarlos y ejecutarlos como herejes. Varias bulas, apresuradamente promulgadas en 1233, vinieron a recordar que la definición de herejía, infidelidad o peligro para la fe, era de la exclusiva competencia de la Iglesia y a ella procedían desde siempre los obispos. Pero al mismo tiempo el Pontífice, que temía la excesiva complacencia de algunos prelados, introdujo la novedad de que el procedimiento a seguir en la averiguación *(inquisición)* de la herejía se atendría a normas universales; los obispos tendrían obligatoriamente que utilizar en este cometido a determinados maestros dominicos propuestos como *inquisidores* por el General de la Orden.

La Inquisición medieval, a diferencia de la que establecerán en España los Reyes Católicos a partir de 1480, no era una institución autónoma ni un organismo judicial que tuviera tribunales, cárceles y edificios propios, sino un procedimiento regulado por la ley para ser empleado en aquellas causas incoadas en razón de «herética pravedad». La autoridad secular no podría castigar a nadie mientras los jueces dominicos, siguiendo tal procedimiento, no declarasen que en efecto se

había cometido el delito. Los judíos y musulmanes no estaban sometidos a dicho procedimiento, pues la herejía sólo puede ser cometida por los bautizados. Pero como las calumnias, cada vez más frecuentes, insistían en presentar el judaísmo como fuente de desviaciones y de errores era inevitable que se produjera una atracción malévola hacia él.

San Raimundo de Penyafort, de cuya intervención en la disputa de Barcelona de 1263 nos ocuparemos más adelante, consejero de Jaime I y durante un corto tiempo Maestro General de los dominicos, fue quien, desde esta magistratura, redactó el manual de instrucciones para los inquisidores. El procedimiento no era más duro, sino más suave, que el que seguían entonces los tribunales ordinarios, de modo que los reos no hubieran salido favorecidos si éstos les hubieran juzgado. Cuando los inquisidores lograban el arrepentimiento de los acusados o comprobaban su inocencia, cerraban el caso dictando una sentencia con penas exclusivamente canónicas, con penitencias privadas o públicas según los casos. Tan sólo en aquellos casos en que el reo se cerraba a todo arrepentimiento o después de haberlo pronunciado reincidía —de ahí la importancia que para los ingleses tuvo lograr la «recaída» de Juana de Arco— se procedía a «relajarlo» entregándolo al brazo secular; en sentido estricto esto equivalía a declararlo excluido de la Iglesia, quedando las autoridades civiles en disposición de ejecutar las penas previstas de muerte en la hoguera.

Teóricamente los judíos nada tenían que temer. Sin embargo, los historiadores están convencidos de la importancia que la Inquisición llegaría a tener en la cadena de expulsiones que se inició ya a finales del siglo XIII. Se había entregado a los mendicantes un poder indefinido y, por esta razón, amplio para vigilancia y conservación de la fe, porque ésta se hallaba amenazada. Al preguntarse por el origen de tantas doctrinas erróneas y cómo habían llegado a filtrarse en las venas de la cristiana, señalaron, como hacía la *Summa* de Rufino, a los judíos entre otros. Se estaban produciendo fuertes tensiones sociales en el interior de las aljamas, con críticas hacia la conducta moral de algunos judíos opulentos; al mismo tiempo la querella en torno a la recepción de Maimónides se agudizaba. Todo esto proporcionaba argumentos a quienes estaban interesados en señalar que la estancia de los judíos en tierra de cristianos era altamente peligrosa.

La querella del racionalismo

Contemplada desde el lado cristiano la querella en torno a Maimónides aparecía como un debate acerca de los males que para la fe podían derivarse de los excesos del racionalismo; esta conciencia impulsará todavía a los enemigos de santo Tomás en torno a 1300. Muchos rabinos elevaron sus voces escandalizadas contra la *Guía de Perplejos* y la *Misneh Torá*, obras fundamentales de Maimónides, porque en ellas se había incluido una afirmación que daba a entender que la inmortalidad del alma estaba «reservada a los hombres selectos cuya alma racional puede unirse al Intelecto Agente» [6]. Cualquier mención de elitismo era, en cambio, calurosamente acogida por los «judíos de Corte», que, por estos días, estaban moviendo todas sus influencias para conseguir modificaciones en el gobierno de las aljamas que asegurase también a «hombres selectos» el ejercicio del poder. El racionalismo tendía pues a presentar a los sabios de Israel como formando una élite llamada a colaborar con los sabios de otras religiones en la búsqueda de la verdad como un producto humano.

Montpellier, que pertenecía a la Corona de Aragón, foco inicial para la difusión de las obras de Maimónides una vez traducidas al hebreo, se convirtió también en centro de la polémica. En 1230 rabí Salomón ibn Abraham, apoyado por dos discípulos suyos, rabí David ben Saúl y rabí Johan ben Gerondí, desencadenó una amplia y virulenta campaña, tratando de que las comunidades de España, Provenza y Francia le apoyasen en una condena de Maimónides. Sólo consiguió el respaldo de las del norte de Francia, donde permaneció más de un año predicando, enseñando y comentando [7]. A su regreso a Montpellier en 1232, acudió con sus dolencias a los dominicos, comentando de alguna manera el peligro que tanto para judíos como para cristianos podía significar la difusión de un racionalismo extremado. De este modo puso sobre aviso a los mendicantes [8]. Cualesquiera que hayan sido los

[6] M. Kriegel, *op. cit.*, p. 161.

[7] Jeremy Cohen, *The friars and the jews. The evolution of medieval anti-judaism*, Ithaca-Londres, 1982, pp. 52 y ss. Este libro y el de Grayzel, citado en nota 5, constituyen los dos estudios fundamentales sobre la cuestión de los orígenes del antijudaísmo en el siglo XIII.

[8] Una tradición hebrea, recogida por Qimhi más tarde, afirma que la denuncia fue acompañada por la entrega de obras de Maimónides para que fuesen quemadas por los

detalles prácticos de esta apelación, no cabe duda de que rabí Salomón había dado un paso en falso y muchos judíos lo advirtieron; Todors ha-Levi Abulafia, desde Toledo, y rabí Samuel Abraham Saporta, desde Cataluña, que no eran precisamente maimonistas acérrimos y sentían enorme aprecio por los conocimientos talmúdicos del maestro de Montpellier, se lo dijeron con claridad, pues nada podía resultar más pernicioso al judaísmo que inducir a los gentiles a mezclarse en sus querellas internas. De hecho, se había logrado una condena por parte de la Iglesia cristiana de una doctrina nacida en el seno de Israel: ¿significaba esto que se reconocía en ella algún poder o jurisdicción sobre el judaísmo? Cuando los primeros inquisidores aparecieron en Montpellier siguiendo las huellas de herejes albigenses, el cardenal Romanus les explicó que existían libros judíos peligrosos para la fe cristiana, que debían ser examinados y vigilados.

La Inquisición —insistimos una vez más en este punto— no era procedimiento que pudiera ser aplicado a los judíos; sí, desde luego, a los conversos procedentes del judaísmo porque eran cristianos. Ahora bien, al encontrarse con la querella maimonista, los dominicos sugirieron por primera vez que debía reconocérseles poder sobre los judíos porque entre éstos se estaba dando el crimen de «herética pravedad» en relación con el Antiguo Testamento, que formaba parte de la doctrina custodiada por la Iglesia. Este crimen fue genéricamente definido como «averroísmo». Para un historiador de nuestros días resulta sumamente difícil explicar qué se entendía entonces bajo este término: se trataba de una referencia batante vaga a un racionalismo extremado, propicio a identificarse con el agnosticismo o el panteísmo. Desde luego no se trataba de la doctrina de Averroes, como éste la expusiera, sino de una versión abusiva de la misma.

Ahora bien, lo que se estaba difundiendo era la idea de que el judaísmo era portador de un virus peligroso. En 1267 la bula *Turbato corde* de Clemente IV estableció que los inquisidores tenían potestad sobre cuantos judíos colaborasen en el retorno de conversos a su antigua fe o pudieran servir de testigos en las causas. Se trataba todavía de una previsión vaga e inconcreta, apuntando, sin embargo, hacia algo

inquisidores. No hay noticias que puedan confirmarlo, por lo que Baer, Daniel Silver y A. Shoshat recomiendan no tenerla en cuenta. Sobre esta cuestión, J. Cohen, *op. cit.*, p. 57.

que en el futuro sería calificado de «judaizar», esto es, aquella forma de herejía consistente en introducir elementos desviadores judíos en la fe cristiana.

Y sus vertientes sociales

La querella en torno a Maimónides se insertó en un debate social interno en las comunidades judías bien conocido por los oficiales de la Corona. Lo mismo que sucedía en los concejos que gobernaban las ciudades cristianas, se estaba produciendo en aquéllas una tendencia al cierre de las oligarquías. Los reyes la favorecían en ambos casos por motivos fiscales y administrativos. Los oficios de *neëmanim* y de *mukadenim* se convertían en hereditarios, constituyéndose colegios semejantes a los «regimientos» de las ciudades castellanas; eran estos colegios los que designaban después los oficiales menores ejecutivos. Las aljamas menores fueron sometidas a las mayores perdiendo su independencia. La sociedad judía, como la cristiana, perdía su cohesión interna, formándose tres clases: mayores, medianos y menudos. Las luchas entre ellas tenían como argumento principal el reparto de las obligaciones tributarias.

Los mayores eran precisamente los miembros de los linajes de empresarios, enriquecidos en el servicio a los reyes; solicitaron de éstos privilegios que les situasen fuera de las obligaciones generales concertando directamente con la contaduría sus aportaciones a los gastos del reino. Se daba de este modo el contrasentido, hiriente para los demás judíos, de que quienes estaban en mejores condiciones de pagar, aliviando la obligación conjunta, se sustraían a ella. Los linajes de poderosos combatían entre sí. Fueron famosas a este respecto las luchas entre los Alconstantini y los Cavallería, para asegurarse el control de la aljama de Zaragoza, y la de ambos contra Salomón ibn Baruch, que murió asesinado en 1284 sin que nadie se preocupara del castigo de los culpables.

Los cristianos padecieron la más absoluta desinformación que cabe imaginar. Los «judíos de Corte» tendían a defender las posiciones racionalistas que comúnmente se atribuían a Maimónides y no les importaba incurrir en cierto averroísmo que justificaba su tendencia a colaborar con la sociedad cristiana. Salvo unas pocas excepciones eran un

mal ejemplo de judaísmo. Las comunidades judías tendían a rechazarlos cerrando filas en torno a los rabinos más rigurosos, buscando en el pietismo una especie de afirmación de su propia identidad, tratando en todo caso de restablecer las normas de vida, la oración y la fidelidad a sus creencias. Pero los eclesiásticos y los mendicantes, que rodeaban a los reyes, tenían ante sus ojos a los primeros, no a los segundos y tendían a atribuir al judaísmo los defectos que veían en ellos. Los conversos que llegaban a integrarse en la Iglesia eran precisamente los que venían aborreciendo el clima de rigor que crecía en las comunidades que acababan de abandonar y contribuyeron a incrementar los errores de juicio. Se estaba perfilando la imagen falsa de que el judaísmo era una creencia plagada de errores, arcaizante, deformada o, lo que todavía resultaba peor, plataforma para el asiento del averroísmo.

Entonces surgió Nicolás Donin.

La denuncia

Donin era un converso. Antes de recibir el bautismo había sufrido el anatema de su comunidad judía probablemente por el exagerado racionalismo de sus afirmaciones; en todo caso sabemos que se trataba de una víctima de las corrientes anti-maimonistas [9] que creía encontrar entre los cristianos una comprensión que no había podido hallar entre los judíos. Coincidiendo con lo que ya dijera Pedro Alfonso, establecía un contraste entre la racionalidad de la fe cristiana y la irracionalidad de las enseñanzas talmúdicas. En 1236 Donin presentó al Papa una denuncia en toda regla contra el Talmud, los comentarios rabínicos a la Biblia y la liturgia judía, sosteniendo que eran peligrosas fuentes de error al tiempo que injuriosos para la fe cristiana. Siendo él mismo ya un mendicante, invocaba en nombre de éstos la necesidad de replantear las relaciones entre judíos y cristianos de forma diferente a como lo hiciera en tiempos San Agustín.

[9] Los motivos concretos de la conversión de Donin no aparecen en la documentación llegada a nosotros. Pero S. Grayzel, *op. cit.*, pp. 339-340, analizando el texto de la controversia de París y lo que durante ella dijo rabí Yehiel, sospecha que se trataba de un karaíta o de alguien que sostenía doctrinas reputadas como de esta secta.

Las acusaciones de Donin, que formaban una larga lista de 35 artículos, pretendían desmontar los argumentos sobre los que hasta entonces se apoyara la tolerancia al judaísmo. La Iglesia había sostenido la necesidad de salvaguardar a los judíos por cuanto ellos eran custodios de una *hebraica veritas* acerca del Antiguo Testamento. Él, que había sido judío y lo sabía por tanto muy bien, estaba en condiciones de demostrar que los judíos habían sustituido esa *hebraica veritas* por otra doctrina, la del Talmud, que nada tenía que ver con ella y que resultaba además ofensiva, contraria y perjudicial para el Cristianismo. Ofreció al Papa probar, con textos del Talmud, en un debate público, la verdad de sus afirmaciones.

Especialmente llamaba la atención de Gregorio IX, muy preocupado entonces por la difusión del procedimiento inquisitorial, sobre tres aspectos que afectaban a la vida de la Iglesia:

a) Los judíos afirman en sus sinagogas y escuelas que han recibido de Dios una ley oral que hace a sus rabinos superiores a los Profetas y les autoriza a comentar los textos. Incumplen de este modo la ley de Moisés que dicen conservar. Por eso impiden a sus hijos el estudio de la Biblia, imponiéndoles el conocimiento único del Talmud.

b) Las enseñanzas rabínicas reúnen todas las condiciones para ser declaradas herejía contra el Antiguo Testamento. Dichas enseñanzas están abiertamente dirigidas contra el Cristianismo; por eso los rabinos incitan a sus discípulos a engañar a los cristianos y defraudarlos en lo posible.

c) En el Talmud se contienen insultos gravísimos contra la fe cristiana: la Virgen María es calificada de adúltera, se profieren ofensas obscenas contra Jesús y se extiende toda clase de abominaciones e insultos contra el Papa y la Iglesia [10].

Este planteamiento era completamente nuevo; su importancia radicaba en que, de ser aceptado, la Iglesia católica tendría que rectificar por completo su postura, pues cesaban las razones que aconsejaban conservar el judaísmo y éste pasaba a convertirse en un mal cuya extir-

[10] J. M. Millás Vallicrosa, «Extractos del Talmud y alusiones polémicas en un manuscrito de la Biblioteca Central de Gerona», *Sefarad*, XX, 1960, p. 17, analiza una de las copias de la requisitoria enviada por el Papa.

pación parecía deseable. Gregorio IX tardó mucho tiempo en decidirse, pero el 9 de junio de 1239 entregó a Nicolás Donin una carta para el arzobispo de París, Guillermo de Auvernia; el texto de la misma fue comunicado, como si se tratara indirectamente de una orden, a los reyes de Francia, Inglaterra, Castilla, Aragón y Portugal. Disponía el Papa que el 3 de marzo de 1240, correspondiente al primer *sabbath* del mes de Lent, las autoridades cristianas invadiesen sin previo aviso las sinagogas y se apoderasen de todos los ejemplares del Talmud que hallasen; estos libros serían después entregados a expertos dominicos y franciscanos para que los examinasen, a fin de que cuantos contuvieran las injurias denunciadas fuesen enviados a la hoguera. Nada se decía respecto a las personas.

La primera controversia

De todos los monarcas invitados sólo el de Francia, que era San Luis, se mostró dispuesto a cumplir la orden: exigió que previamente fueran invitados los judíos a defender sus puntos de vista. Se arbitraron dos procedimientos complementarios: a) un debate de Nicolás Donin con alguno o algunos de los doctores talmudistas más expertos, y b) un interrogatorio en regla de cuatro rabinos, los más prestigiosos de Francia, por parte de un tribunal de inquisidores presidido por el canciller del Estudio General de París, Eudes de Chateauroux. Las instrucciones impartidas a los que debían intervenir en ambas acciones eran congruentes con la denuncia presentada por Donin. Debía aclararse ante todo si los rabinos habían introducido una nueva Ley, distinta de la de Moisés, sustitutoria de éste y formada por *haggadot* llenos de injurias y blasfemias y por *halakot*, preceptos contrarios a la moral y a la razón; en segundo término era preciso dilucidar la cuestión de las injurias a la religión cristiana [11].

Los rabinos designados para el interrogatorio fueron Yehiel ben Joseph de París, Judah ibn David de Melun, Samuel ben Solomon de Chateau-Thierry y Moshe ben Jacob de Coucy. Sólo los dos primeros

[11] En este capítulo estamos utilizando también la tesis doctoral inédita de Alfonso Tostado Martín, *La disputa de Barcelona de 1263. Controversia judeocristiana*. Fue leída en 1985 en la Universidad Pontificia de Salamanca.

fueron interrogados, pues las respuestas dadas eran tan unánimes que los inquisidores consideraron inútil seguir escuchando las mismas cosas. El debate, que estuvo presidido por la reina Blanca de Castilla, madre de San Luis, enfrentó a Nicolás Donin con rabí Yehiel [12].

Conocemos de modo suficiente las posiciones de los interlocutores en esta primera controversia. Donin podía asegurar que la doctrina por él defendida era la de la Iglesia, puesto que el Papa la había hecho suya en su carta del 9 de junio de 1239 y se presentaba como una acusación en toda regla. Los judíos, no contentos con incumplir la Ley que Dios les diera y que les obligaba a reconocer en Jesús al Mesías, ya que los signos que le confirmaban eran tan manifiestos, habían inventado una Ley distinta, obra de «sabios» y «escribas», en definitiva, producto de hombres. La llaman Talmud y la han puesto por escrito, enseñándola como si fuese verdadera. Se trata, pues, de una herejía o desviación errónea y malévola del Antiguo Testamento, cuya custodia pertenece a la Iglesia, pues la Biblia entera es su depósito de Revelación. Los cristianos —añadía Donin— que, movidos por su piedad, han consentido a los judíos vivir en sus territorios, se encuentran ahora con que estos ingratos huéspedes abominan de Moisés y los Profetas, sustituyen la Biblia por el Talmud e injurian gravemente el nombre y la persona de Jesús contra el que este último libro contiene espantosas blasfemias [13].

En el momento mismo de comenzar el debate, Nicolás Donin dijo que estaba en condiciones de probar que el Talmud tenía sólo 400 años. Yehiel protestó con vehemencia afirmando que se remontaba a 1.500, esto es, mucho antes de que surgiera el Cristianismo, y aclaró que su adversario había tenido que ser excluido de la sinagoga por sostener doctrinas falsas y heréticas. Donin consiguió, sin embargo, uno de sus propósitos: el rabino, colocado ante una acusación tan radical, hubo de emplearse a fondo en su defensa de modo que sus respuestas tuvieron poco de exposición doctrinal, como probablemente

[12] Los estudios que sobre la cuestión han realizado J. M. Millás Vallicrosa y Reuben Margalioth, utilizando para ello tanto documentación cristiana como hebrea, así como la síntesis del registro de argumentos de rabí Yehiel, realizada por un discípulo suyo, permiten a los historiadores asegurar que disponemos de una versión fidedigna de lo sucedido. Tal es la opinión de S. Grayzel, *op. cit.*, pp. 250-253.

[13] J. Cohen, *op. cit.*, pp. 66-67.

convenía a los judíos y como, desde luego, hubiera gustado a los investigadores modernos.

Yehiel afirmó que cada pasaje bíblico necesita de una interpretación para ser correctamente entendido y que ésta la proporciona el Talmud. De este modo quien rechaza el Talmud rechaza también la verdadera enseñanza. En los oídos de la reina Blanca de Castilla, que escuchaba el debate, esto tenía que sonar como una acusación de falsedad contra el Cristianismo. Donin, que había coleccionado algunas de las parábolas del Talmud, aquellas que mejor podían argumentar la irracionalidad, tendió una trampa al preguntar a su interlocutor, rabino muy riguroso, si creía todo lo que el Talmud enseñaba: si respondía afirmativamente daba pie a la acusación del mendicante de que la Biblia había sido suplantada; si, por el contrario, lo negaba, quedaría en mala postura ante sus correligionarios. Respondió que los judíos estaban obligados a seguir el Talmud en las interpretaciones que éste hacía en cuanto a la Ley, pero que en los relatos alegóricos tal creencia era opcional. Entonces Donin presentó algunos pasajes en que se hace de Dios una descripción antropomórfica, como si fueran base para la idolatría; Yehiel replicó que en la Biblia también aparecen numerosos pasajes en que Dios es presentado con aspecto humano, pues de otro modo los hombres no lograrían entenderlo. Concluyó esta parte de la controversia cuando afirmó que sólo el judío que permanece dentro de la enseñanza talmúdica puede considerarse fiel al judaísmo, mientras que quien la rechaza, como Donin hiciera, no merece llamarse judío.

La condena del Talmud

Por medio de este debate Nicolás Donin había conseguido llevar las cosas al punto deseado, con toda razón podía sostener ante la reina Blanca de Castilla y los eclesiásticos presentes que los maestros judíos identificaban su religión con el Talmud y no con la Biblia, respecto a la cual era aquél una interpretación o modificación unilateral. Inmediatamente arrojó sobre la mesa el plato fuerte de la acusación que tenía preparado: las injurias que en el Talmud se contienen contra María, José, los discípulos de Cristo y, sobre todo, el propio Jesús, condenado a permanecer eternamente inmerso en excrementos en ebullición. Yehiel reaccionó con presteza, negando que tales injurias se dirigiesen contra

Jesús de Nazareth; se referían a una persona distinta del mismo nombre: «no todos los que se llaman Luis son reyes de Francia». Habló de alguien que había incurrido en la ira de los rabinos al rechazar la tradición farisaica.

Este argumento no podía convencer a ninguno de los presentes, pues bastaba un conocimiento somero del Evangelio para comprender que el repudio del fariseísmo constituye uno de los ejes centrales de la predicación de Jesús. Si alguna duda quedaba se disipó pronto, pues Yehiel concluyó su defensa con alusiones que equivalían a una completa ruptura. Admitió que existe en el Talmud un pasaje referido a Jesús en que se afirma que fue muerto por sus crímenes, porque «no sólo hizo esto —es decir, repudiar la tradición rabínica—, sino que defraudó a Israel, pretendió ser Dios y negó la esencia de la fe». Pero no se trataba, en este caso, de una sentencia talmúdica propiamente dicha, sino del reflejo de una conciencia general entre los judíos, y añadió que no había esperanza de salvación para quienes rechazaran la fe mosaica, como había hecho Donin quince años atrás, mereciendo justamente la expulsión [14]. Él mismo profesaba la fe ortodoxa.

Al término de estas declaraciones, confirmadas punto por punto en el interrogatorio de Judah ben David, la consecuencia aparece como lógica: Eudes de Chateauroux, el canciller del Estudio, declaró en nombre del tribunal de inquisidores que Donin había probado su acusación y que el Talmud debía ser condenado como libro herético y sumamente dañino para cristianos y para judíos. Estos últimos apelaron a Roma, donde Inocencio IV designó un segundo tribunal para examen del caso, pero, a fin de cuentas, confirmó la sentencia. Entonces un dominico, Enrique de Colonia, convenció a San Luis de que debía llevarse a cabo la ejecución. En mayo de 1248 veinte carretas cargadas de Talmudes fueron llevadas a la plaza de la Grève; los libros formaron una gran pira hasta su consunción.

Consecuencias inmediatas

Los hechos sucedidos entre 1236 y 1242 pueden considerarse como iniciadores de un proceso irreversible, que tuvo en 1492 su etapa

[14] J. Cohen, *op. cit.*, pp. 69-71.

final, y que constituye globalmente la supresión del judaísmo en los reinos cristianos. Se estableció como verdad comprobada y, por ello, indiscutida que los judíos no eran portadores de la *hebraica veritas,* según se creía, sino de una doctrina falsa, elaborada y sostenida por los rabinos, todos los cuales eran responsables de que el pueblo de Israel no pudiera descubrir algo tan evidente como que en Cristo se habían cumplido todas las promesas que le manifestaban como el Mesías. En cierto modo esta constatación contaba con el antecedente señalado por Agobardo, uno de los más importantes comentadores del agustinismo, en el siglo IX: si los judíos conociesen la verdad contenida en la Biblia su conversión sería automática. Se imponía de este modo una consecuencia que tenía el aspecto de un descubrimiento: los maestros talmudistas eran responsables de la ceguera del pueblo de Israel porque habían tendido ante él una cortina de engaños y falsedad.

Según los eclesiásticos, una vez llegados a esta conclusión, tres decisiones se imponían: en primer lugar, como no eran de fiar los textos proporcionados por los judíos, se debía promover entre los cristianos el conocimiento de la lengua hebrea lo mismo que del árabe, a fin de acceder directamente a los textos debatidos y de encontrarse en las mejores condiciones para la difusión de la doctrina [15]; en segundo lugar, había que organizar un programa completo para la penetración en las falsedades del Talmud, a fin de denunciarlas y advertir sobre ellas; por último, debían procurarse debates públicos como el de París, presididos siempre por autoridades cristianas para impedir que la verdad católica fuera discutida, con objeto de desvelar ante los judíos todo aquello que se les ocultaba. Los maestros judíos, por su parte, trataron de responder a esta estrategia con obras polémicas y apologéticas más orientadas a sostener la fe de los suyos que a convencer la opinión de los contrarios. El más antiguo de estos libros data de 1245 y contiene claras alusiones a la controversia de 1240. Su autor, Mayr ben Simon, lo tituló significativamente *Guerra Santa* y el eje fundamental del mismo era una defensa de la interpretación que hacían los rabinos acerca del futuro Mesías.

[15] Gregorio IX fue el primero que estimuló la creación de escuelas de lenguas orientales. Ver J. M. Coll, «Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV», *Analecta Sacra Tarraconensia,* n.º XVII, 1944, pp. 115-135, XVIII, pp. 59-87, y XIX, 1946, pp. 217-240.

Aunque no tenemos constancia de nuevas ejecuciones crematorias del Talmud, excepto la que se registró en Bourges en 1251, desde mediados del siglo XIII este libro gozó de la consideración de prohibido y por tanto de los estímulos necesarios para su destrucción. Una ordenanza promulgada por San Luis en 1254 así lo dispuso; los judíos tuvieron que ocultar cuidadosamente sus ejemplares para conservarlos. En 1263 Jaime I, al hacer extensiva a su reino la sentencia condenatoria, la hizo extensiva también a la última parte de la *Misnah Torá* de Maimónides, el tratado *Shofetin*. Alfonso X incluyó en el Fuero Real una ley que prohibía el uso de libros escritos en lengua hebrea. A principios del siglo XIV Jaime II de Aragón comisionó a un experto hebraísta, Ramón de Miedes, para que hiciera el expurgo de los libros judíos, castigando con una multa cada blasfemia que fuera descubierta. El dominico Pedro de Pennis sostuvo que «todo el contenido del Talmud» era herético; no cabe por tanto depuración sino destrucción.

Prácticamente todos los papas —Alejandro IV (1255), Clemente IV (1264), Honorio IV (1286) y Juan XXII (1320)— confirmaron y ampliaron la sentencia condenatoria del Talmud. Se prohibió a los fieles cristianos bajo penas muy severas su lectura [16].

El principio de que los judi--P++os deben ser instruidos

Los mendicantes se entregaron con entusiasmo a esta nueva tarea de explicar a los judíos la consistencia de la fe cristiana. Entraba dentro de los cometidos que el IV Concilio de Letrán les asignara combatir la herejía con la palabra y explicar también a los cristianos la doctrina. Adquirieron verdadero arte en el uso de la palabra y aprendieron recursos que hoy calificaríamos de escénicos. Un sermón dominicano tenía mucho de representación teatral, con empleo abundante de una tramoya para conmover los ánimos del auditorio, siempre muy numeroso. Decidieron que, para enseñar a los judíos, necesitaban ir a las sinagogas y lo hicieron, haciéndose acompañar a veces de grandes cortejos y recurriendo a amenazas morales y judiciales hasta obligar a los allí presentes a permanecer mientras predicaban. Según testimonio del

[16] Cuestión abundantemente tratada por Solomon Grayzel en «The Talmud and the Medieval Papacy», *Essays in honor of Solomon B. Freehof*, Pittsburg, 1964, p. 233.

mencionado rabí Mayr ben Simon, la primera vez que esto sucedió fue en Narbona, el año 1230, en un momento agudo de querella maimonista. En 1242 Jaime I autorizó a los frailes en todos sus dominios a predicar en las sinagogas, aunque les prohibió obligar a los judíos a asistir a los sermones cuando se celebraban en otro lugar; el número de acompañantes quedó también limitado. Esta disposición, confirmada en 1263, se convirtió en práctica general para toda la Cristiandad.

La instrucción de los judíos fue practicada con insistencia durante los siglos XIII y XIV en todos los países donde aún permanecían aquéllos. Las quejas presentadas ante reyes y papas permiten comprobar que se trataba de una forma general de presión y que los sermones de los frailes no tenían nada de exhortaciones académicas; contenían ante todo acusaciones contra la terquedad de los infieles, llamamientos emotivos a la conversión, expresiones coléricas, a veces amenazadoras y a veces esperanzadas. De este modo se creaba un clima que, en ciertos momentos, propiciaba las conversiones, mientras que entre los cristianos iba despertando el clima adverso a los «tercos» judíos que no se dejaban convencer. Los aspectos globales de una mentalidad son, en cuestiones como la que aquí estudiamos, más importantes que el detalle material de los hechos menudos. Se tenía la impresión de estar librando una batalla decisiva contra el judaísmo; batalla de palabras ciertamente, pero batalla al fin.

III

LAS PRIMERAS EXPULSIONES EN EUROPA

Antijudaísmo o antisemitismo

Los historiadores actuales, de acuerdo con las tendencias de sus diversas escuelas, discuten entre sí la preferencia que debe darse al término antijudaísmo, que recuerda las implicaciones religiosas, o antisemitismo, que pone el acento en los aspectos raciales o sociales. Lógicamente, quienes se inclinan en favor de una metodología marxista, tienden a ver en la persecución contra los judíos únicamente un episodio de la permanente lucha de clases, se trataría de una revuelta contra los poderosos que controlaban las fianzas [1]. Para ello es necesario forzar la cronología y situar dicha persecución dentro de la crisis recesiva del siglo XIV [2], prescindiendo del hecho de que el odio radical a los judíos se había producido mucho antes. En realidad, el antijudaísmo medieval fue un fenómeno muy complejo: arrancó de una época muy anterior a la de los agudos conflictos sociales del siglo XIV, justificándose como una demanda de conversión de los judíos, pero luego

[1] Ésta es la línea en que se sitúa, por ejemplo, E. Sarasa Sánchez, *Sociedad y conflictos sociales en Aragón: siglos XIII y XIV. Estructuras de poder y conflictos de clase*, Madrid, 1981, a quien sigue J. M. Monsalvo Antón, «Antisemitismo en Castilla durante la Edad Media. Aproximación histórico-metodológica a un conflicto social», *El Olivo*, n.° 17, enero-junio 1983, pp. 49-99.

[2] P. H. Wolff, «The 1391 Progrom in Spain. Social crisis or not?», *Past and Present*, febrero 1971, pp. 4-18, ciñéndose a un momento concreto, el de las matanzas —que luego explicaremos con detalle— señala cómo, en determinadas localidades, la violencia no iba dirigida tan sólo contra judíos y conversos sino también contra toda una organización social y económica.

se mezcló con otros muchos factores no religiosos, económicos, sociales e incluso xenófobos que, si se aíslan de los demás, pueden inducir a error [3].

Para explicar el fenómeno debe señalarse ante todo que se trata de un movimiento europeo y no específicamente francés, español o provenzal. Sus primeras manifestaciones se descubren en la segunda mitad del siglo XII, el momento preciso en que se estaban constituyendo y ordenando las comunidades judías en Occidente, tras las grandes emigraciones desde la España musulmana. Puede presentarse como un antecedente el sangriento episodio de 1096, cuando los caballeros cruzados, poseídos de exaltación religiosa, asaltaron y saquearon las juderías de Renania; se decían que, si iban a rescatar con su sangre el sepulcro de Jesús, no podían contemplar con pasividad a los descendientes de quienes le mataron; en este caso, el saqueo fue una oportunidad aprovechada, como sucede en los movimientos de masas, pero no la causa de las violencias.

Sobre todo, no puede decirse en modo alguno que los judíos formasen una clase social y menos aún que se tratara de una clase dominante. Como sucedía en las ciudades cristianas donde vivían, había ricos, medianos y pobres, a menudo separados por intereses contrarios. Nunca, ni siquiera en los momentos de mayor violencia social, se produjo una identificación de intereses entre judíos pobres y cristianos pobres, como, por ejemplo, llegaría a establecerse en las revueltas del siglo XIV entre el bajo clero y los artesanos de las ciudades. En el caso español, la nobleza se mostró más bien favorable a los judíos aunque inscribiera los peligros religiosos del judaísmo en sus programas, mientras que los ciudadanos de toda condición hacían alarde de hostilidad. No podemos atribuir el odio a que fuesen los judíos perceptores de impuestos, pues, como Ladero ha demostrado, el crecimiento del odio coincidió precisamente con una época en que el número de judíos empleados en estos menesteres iba disminuyendo de modo muy notable. Cuando sobrevino la catástrofe final, los propios escritores judíos, Isaac Abravanel y Salomon ben Verga, atribuyeron sus desdichas a motivos religiosos y recomendaron a sus religionarios cambiar de conducta, retornando a una vida de fe más consecuente.

[3] Ésta es la opinión de J. Valdeón Baruque, *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV*, Madrid, 1975, que utilizamos ampliamente.

La conciencia de la impureza

Al referirnos a los sentimientos religiosos, es necesario introducir una matización, pues no se trataba de cuestiones ideológicas o doctrinales, salvo en las intervenciones de los predicadores. Los judíos eran mirados con repugnancia, una especie de casta de pecadores impenitentes, cuyo contacto mismo contamina. Esta situación era menos visible en España que en otras partes, pues aquí las relaciones personales eran más amplias y frecuentes. Con frecuencia se les comparaba con los leprosos: como ellos tenían que bañarse frecuentemente —de hecho eran los judíos más aseados que los cristianos— y dejaban el agua sucia y peligrosa. En todas las ciudades se les prohibía acudir a los baños que usaban los cristianos o les eran señalados días especiales. Otra precaución, muy extendida en Provenza, pero que también se comprueba en algunas ciudades españolas, era la de prohibirles que tocaran los alimentos en el mercado; en algunos lugares se establecieron pozos especiales para el aprovisionamiento de los judíos. También las diferencias entre su alimentación y la cristiana eran interpretadas torcidamente. Ya hemos indicado cómo, con frecuencia, se relegaban las casas de lenocinio a las inmediaciones de los barrios judíos [4].

Las leyes coincidían en extremar las precauciones, como sabemos, cuando se trataba de evitar las relaciones biológicas: prohibición radical a que mujeres judías o cristianas amamantasen los niños de la otra religión; pena de muerte, en forma rigurosa, para el judío que cohabitara con una mujer cristiana —no había la misma reciprocidad— aunque se tratara de una prostituta.

¿Dónde se alimentaba esa noción de la impureza irreversible? No parece que tuviera su origen en caracteres raciales ajenos a la mentalidad medieval, puesto que hasta finales del siglo XIV los conversos fueron integrados en la sociedad cristiana sin distinción alguna. Cuando se produjeron las acusaciones contra los «nuevos», éstas no se referían a diferencias étnicas sino religiosas: eran falsos cristianos y seguían practicando a escondidas su antigua fe. Todavía en el tránsito de los siglos XIV al XV se dará, en Burgos, el caso sorprendente de que el antiguo rabino de la sinagoga, Salomon ha-Levi, bautizado como Pablo de Santa María, fuera designado obispo de la misma ciudad.

[4] Una larga enumeración de las prohibiciones, en M. Kriegel, *op. cit.*, pp. 39 y ss.

Lo que hacía a los judíos peligrosos portadores de una contaminación era otra cosa, su pecado. Sobre sus hombros, en la misma raíz de su ser, se encontraba el terrible deicidio. Cada Semana Santa los cristianos escuchaban las terribles palabras de Mateo, 27, 25: «y todo el pueblo gritó: su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos». Pero en las requisitorias se aludía menos a este remoto origen que a la ceguera presente: los judíos estaban de tal modo dominados por el mal que eran incapaces de reconocer que Jesús era el verdadero Mesías a pesar de disponer de las Escrituras que lo demostraban.

Inglaterra: la iniciativa

Lo sucedido en este reino constituye una especie de modelo, a escala reducida, de lo que luego se extendió a toda la Cristiandad europea. Los judíos eran pocos: se calcula en tres mil, aproximadamente, el número de los que se vieron afectados por la orden de expulsión. Habían llegado con las huestes de Guillermo el Conquistador, a quien sirvieron como agentes financieros. Quedaron desde entonces asociados al sistema político de normandos y angevinos, siendo eficaces colaboradores en la construcción del poder monárquico. La hostilidad popular se ensañó abundantemente con ellos; en el siglo XII se registraron por lo menos tres brotes de revuelta: el de Norwich (1144), con ocasión del supuesto crimen ritual ya mencionado, y los Gloucester (1168) y St. Edmonsbury (1181); fueron fácilmente sofocados, pero demuestran bien la impopularidad con que se les distinguía. En Inglaterra los judíos se dedicaron fundamentalmente a los préstamos y manipulación del dinero, siendo la Corona su principal deudora, en especial a causa de los impuestos que tenían que ser adelantados. Las acusaciones de usura eran frecuentes y no cabe duda de que, en algunos casos, resultaban ciertas. Los contribuyentes se quejaban de que tenían que acudir a préstamos de judíos que cobraban intereses abusivos.

En el momento de la coronación de Ricardo I (1189) se anunció que el rey partiría a la Cruzada; esto significaba un incremento de los impuestos. Estalló entonces una revuelta, no dirigida específicamente contra los judíos, aunque éstos fueron víctimas principales. Los deudores aprovecharon la oportunidad para invadir sus casas y destruir los resguardos, evitando de este modo la restitución de los préstamos.

Cuando el orden fue restablecido, Ricardo I dispuso que en cada una de las principales ciudades del reino se colocasen arcas de seguridad para depositar en ellas los recibos, correspondiendo su custodia a dos judíos y dos cristianos; al mismo tiempo se ordenó establecer un registro a fin de que las deudas fuesen garantizadas. No se trataba, en este caso, de ningún gesto altruista, sino de defender los intereses de la Corona que necesitaba de los judíos como agentes proveedores de fondos; si no se garantizaban sus capitales, el tesoro real sería el primer perjudicado. Nuevas revueltas estallaron en la ciudad de York; esta vez los motivos religiosos eran simples pretextos para cobertura de razones económicas.

El papel que los judíos desempeñaron en Inglaterra, tan semejante al que se encontrará en Alemania en el siglo XVIII, hace que su posición no sea comparable a la de Francia o, sobre todo, España, donde sus oficios y medios de vida fueron tan variados. No se produjeron allí las acciones de denuncia del Talmud y presiones religiosas típicas de esos otros reinos. Los reyes Plantagenet no tenían el menor interés en lograr su conversión. Se trataba de una minoría altamente rentable a la que se utilizaba como esponja para absorber dinero mediante préstamos y estrujarla después sobre las arcas del tesoro. Cuando murió Ricardo I (1199), en plena guerra con Francia, y se reveló la profunda crisis financiera de la Monarquía, Juan I se apresuró a incrementar los impuestos que pagaban los judíos. Al mismo tiempo aumentaba el odio popular contra ellos. En estas circunstancias no resultaba deseable la permanencia en Inglaterra y solicitaron del rey permiso para marchar. Juan I lo negó. Los barones que se reunieron en Runnymede y marcharon sobre Londres con su programa de exigencias que se plasmaría en la Carta Magna, incluyeron entre sus reivindicaciones el antijudaísmo; pasando a la acción, saquearon la judería de Londres (mayo de 1215). De modo que las libertades inglesas estuvieron adornadas por las llamas del antijudaísmo. La Carta Magna declaró deseable la expulsión de los judíos. Imperceptiblemente, en menos de dos siglos, los judíos habían pasado de la situación de protegidos a la de tolerados y desde 1215 a la de indeseables soportados en razón de su utilidad.

Esta utilidad disminuyó con bastante rapidez, al aparecer comerciantes italianos en Inglaterra y mostrarse la Iglesia más comprensiva en los créditos mercantiles y sus intereses. La presión fiscal sobre los judíos se mantuvo, pero su capacidad para ganar dinero disminuyó con

bastante rapidez en el siglo XIII. Hacia 1272 los ingresos que el Tesoro obtenía de los judíos se habían reducido a la quinta parte de lo que significaban a principios de dicha centuria. Entonces fue cuando Eduardo I, al proceder a las grandes reformas legislativas e institucionales, pretendió dar un giro radical a la cuestión judía: en 1275, presentando la radical prohibición de la Iglesia, se declaró fuera de la ley la práctica de la usura; los judíos tendrían que dedicarse a la agricultura, el comercio o la artesanía. Pero, ¿cómo hacerlo si carecían de experiencia, les estaba negado el acceso a la propiedad de la tierra y no podían entrar en las corporaciones de oficios que eran sustancialmente cristianas? Desesperadamente trataron de seguir viviendo, pero ya no tenían medios.

En 1278 se descubrió una importante falsificación de moneda: consistía en limar las monedas de oro y plata a fin de obtener polvo de metal fino. Entre los condenados a la horca por este delito se hallaban treinta judíos. Así llegó, por razones políticas y económicas más que religiosas, la primera de las grandes decisiones. Los judíos habían perdido su utilidad. Los mendicantes y la propia Iglesia afirmaban al mismo tiempo que eran peligrosos. Antes de que llegaran a producirse mayores males, Eduardo I decidió eliminar la cuestión. Primero en Gascuña (1289), luego en Inglaterra (1290), se suspendieron las disposiciones que permitían a los judíos vivir en tierra cristiana. Tuvieron que emigrar.

El reino de Inglaterra fue el primero de la Cristiandad que quedó «limpio» de judíos. Tal situación se prolongaría durante cuatrocientos años, pues sólo a finales del siglo XVII se autorizaría de nuevo a los judíos a residir en las Islas Británicas.

La expulsión de Francia

Desde la época de Carlomagno se comprueba la existencia de una importante y densa colonia judía. No parece que, en Francia, fuesen los préstamos y la recaudación de tributos actividad esencial, aunque, en todo caso, más importante que en España. Algunas escuelas rabínicas florecieron de modo extraordinario, influyendo sobre el pensamiento cristiano; hay menciones frecuentes de comerciantes orientales entre los que, sin duda, se incluían judíos. Pero en el siglo XII, coinci-

diendo con el primer desarrollo de actividades mercantiles, la cuestión de los créditos y préstamos se planteó con gran dureza, causando inquietudes y agitación. En 1182 Felipe II aludió, por primera vez, a la posible conveniencia de cancelarlas, expulsando al mismo tiempo a los judíos. Esta idea, que no se convirtió en acción puesto que la cancelación en aquellos momentos hubiera causado grandes daños al comercio y a la tesorería real, permaneció, sin embargo, soterrada hasta aflorar más tarde. De momento, el mismo rey, imitando lo que se hiciera en Inglaterra, decretó el establecimiento de un registro general de deudas, *Le produit des juifs* (1198), a fin de tenerlas constantemente al día. Entre otras cosas, el registro podía ser empleado para, de vez en cuando, otorgar moratorias a los deudores o condonar intereses alegando presunciones de usura. Los oficiales del rey manejaban muy bien estos extremos.

Paso a paso, se recorrieron en Francia las mismas etapas que en el país vecino. Ya hemos visto de qué modo tan vivo se aceptaron aquí las acusaciones contra el Talmud y los decretos segregatorios del IV Concilio de Letrán. Luis IX propuso por vez primera una solución original al problema judío: prohibirles como a los cristianos el ejercicio de la usura, invitándoles a que viviesen del trabajo de sus manos. Era algo que la sociedad cristiana no estaba dispuesta a aceptar porque para abrir otras posibilidades laborales era menester el quebranto de toda la legislación que protegía tanto la propiedad agrícola como el acceso a los oficios. Tras el debate de 1240, que le convenció del daño que los judíos significaban, aludió también, como su abuelo, a la oportunidad de prohibirles residir en Francia. Tampoco esta vez se llevó a la práctica, pero estaba ahí.

Inmediatamente después de que fueran expulsados de Inglaterra, Felipe IV comenzó a preparar lo mismo en su reino. No lo hizo de manera inmediata sino en 1306; las condiciones resultaron mucho más duras que bajo Eduardo I y muchísimo más injustas que en 1492. Se les prohibió convertir los inmuebles en bienes transportables; las deudas, los bienes comunales y los propios de los desterrados se incorporaron a la Cámara Real. Pero cuando Felipe IV murió (1314), los consejeros de la Corona informaron a su sucesor, Luis X, de los males que se habían causado por la medida: las propiedades confiscadas no habían bastado para cubrir el déficit producido por la expulsión y ahora

eran cristianos los que practicaban la usura, cobrando intereses muy superiores a los que percibían los judíos.

Se decidió autorizar el retorno, pero no de todos los judíos indiscriminadamente: únicamente empresarios con dinero y asegurándose de que no eran portadores del peligroso Talmud. A los reasentados se les reconoció el derecho a ocupar de nuevo sinagogas, cementerios y otras propiedades comunes. Tras el breve reinado de Luis X, su hermano Felipe V se encontró ante una nueva clase de obstáculos: la gran crisis económica que se iniciaba, sequía y luego inundaciones, pérdida de cosechas y extensión del hambre, hizo de los judíos un objeto de predilección en el odio. En 1320 grupos violentos que aspiraban a una drástica purificación de la sociedad, los *pastoreaux* o *pastorellos*, se ensañaron con las juderías, saqueando y matando a sus moradores. El movimiento sacudió todo el Reino y llegó a penetrar en Navarra. Al año siguiente fue cuando algunos leprosos, bajo tortura, confesaron que los judíos y el rey de Granada les habían pagado para que contaminasen las aguas bañándose en ellas. Las violencias provocaron un nuevo retroceso del monarca; en 1322 se promulgó el segundo decreto de expulsión.

Estalló la guerra, aquella que los historiadores hemos dado en llamar de los Cien Años. En 1359 el delfín Carlos VI, regente en nombre de su padre prisionero, agobiado por la derrota, las revueltas y la falta de dinero, tuvo la idea de proponer a un grupo limitado de empresarios y prestamistas judíos que regresaran a Francia. Es difícil explicar las razones que tuvieron para aceptar tan extrañas y mezquinas condiciones; sin duda la situación, en Alemania e Italia, se estaba deteriorando para ellos de tal modo que no podían prescindir de ninguna oportunidad por precaria que fuese para realizar negocios. Carlos VI, ahora rey, extendió una garantía por plazo de veinte años. Cuando éstos se cumplieron, la situación había cambiado radicalmente: Francia era victoriosa y los ingleses estaban siendo empujados al mar. Voces antijudías se hicieron escuchar. Tras la muerte del monarca los consejeros de Carlos VI consiguieron fácilmente de éste, en 1394, una renovación de los decretos excluyentes.

Esta vez, la expulsión fue definitiva y por varios siglos. En adelante, la documentación conservada menciona a veces a algún judío; se trataba de personas que, a título individual y siempre de forma transitoria, eran admitidos en el reino para realizar algún negocio. Pero no

había juderías, ni sinagogas, ni religión judía en Francia [5]. Sobrevivían las de Provenza en tierra de señorío y también la de Aviñón, que era propiedad del Papa.

La situación fluctuante en Alemania

Federico II, el último emperador de la Casa de Staufen, ofreció un *status* legal de salvaguardia a todos los judíos que moraban en territorio del Imperio, válido en Alemania e Italia. Los príncipes y las ciudades güelfas, enemigas del emperador, describieron esta decisión como si fuese una prueba de la calumnia que contra Federico II se tejía en forma de leyenda que le presentaba como un Anticristo. En realidad, él no pretendía otra cosa que utilizar los servicios de los expertos financieros en un intento ya desesperado de salvar la potestad imperial que se desmoronaba. El *status* legal otorgado hacía de los judíos una propiedad de la Cámara Imperial; ante ella tendrían que responder quienes les hiciesen objeto de violencia.

Este *status*, el más claro de cuantos se formularon en Europa, tenía una contrapartida: ningún judío podía abandonar el territorio sin proveerse del salvoconducto que extendería la Cámara después de haber percibido la indemnización correspondiente. Durante el interregno, entre 1250 y 1272, se revelaron los inconvenientes de una situación tan frágil, pues la falta de un emperador hizo inútil la supuesta protección por parte de la Cámara; ciudades y príncipes aceptaban o rechazaban, protegían o perseguían a los judíos según sus propias y particulares conveniencias. Al restaurarse el Imperio, en 1273, Rodolfo de Habsburgo comenzó a extender documentos que salvaguardaban a los judíos, pero esta vez a título personal y directo; el poder efectivo de los magistrados imperiales era ya tan escaso que muy poca seguridad podía obtenerse de tales concesiones. Los rabinos más prestigiosos decidieron que había llegado el momento de procurar su emigración, hacia Palestina o hacia España. Entre estos emigrantes se hallaba rabí Asher ben Yehiel, del que tendremos que ocuparnos más adelante, en referencia a actuaciones en Toledo.

[5] S. Grayzel, *A history of the jews*, pp. 342-344.

La comunidad judía askenazí (alemana en un sentido muy amplio del término) adquirió precisamente entonces una característica muy peculiar: la dispersión y la inestabilidad. No había ningún poder capaz de otorgarle protección efectiva en todo el Imperio; pero tampoco existía el que, como en Inglaterra o Francia, pudiera producir su expulsión. Los judíos, que se acogían a estatutos o permisos locales, otorgados por príncipes o ciudades, tenían que estar permanentemente preparados para cambiar de domicilio, según el humor de unos u otras. De cuando en cuando, asociado a algunas de las calumnias frecuentes, estallaba un movimiento antijudío. En 1298, en Röttingen, una aldea bávara, se dijo que los judíos habían torturado una Forma ya consagrada; inmediatamente un noble llamado Rindfleisch, típico *raubritter* (caballero bandido), reunió tras de sí una banda de desalmados y fanáticos para proceder al saqueo y asesinato en las juderías. El movimiento se repitió entre los años 1336 y 1338 en el centro y norte de Alemania; los autores de este segundo asalto se habían organizado mejor; usaban como distintivo un brazalete de cuero (*Armleder*). Los campesinos les llamaron abiertamente *Jüdenschlager*, esto es, matadores de judíos, un apelativo siniestro que veremos aparecer en España cincuenta años más tarde.

Las violencias antijudías alcanzaron en Alemania una especie de punto culminante con ocasión de la peste negra, que se extendió pavorosamente por todo el país en 1349, generando un clima de pesimismo, desesperación y fanatismo. Las acusaciones contra los judíos, a quienes se acusaba de causar la epidemia, revestían formas religiosas, pero los motivos de sus perseguidores eran siempre muy variados. Clemente VI trató de intervenir en defensa de los judíos, prohibiendo que nadie asegurara cosas como que producían la enfermedad o traían con su presencia un castigo divino, pero nadie le hizo caso.

En Alemania e Italia no se produjo, insistamos, un decreto de expulsión como en Inglaterra y Francia; esta circunstancia no indica, sin embargo, una mejor disposición hacia los judíos, sino simplemente la inexistencia de un poder real que pudiera plantearse su conveniencia. Cuando el emperador Carlos IV redactó la Constitución que reordenaba el Imperio (Bula de Oro de 1356), rectificó la disposición de Federico II transfiriendo a los príncipes o ciudades con soberanía la custodia de los judíos; en aquellas ciudades, consideradas «imperiales», tal

cometido correspondía al propio emperador, a quien cada casa judía pagaba un pfennig de oro al año en señal de dependencia.

Las exclusiones en Austria e Italia

En una Alemania políticamente dividida, económicamente atrasada y empobrecida en la mayor parte de su territorio —con «islas» de riqueza que empezaban a dominar los primeros capitalistas—, la riqueza mueble era, al mismo tiempo, vehículo de protección y peligro; a ella se ciñeron en adelante los judíos. Las ciudades estaban dispuestas a favorecer la instalación de los empresarios prestamistas y acreedores pero rechazaban a los que carecían de dinero. El permiso de residencia que se les concedía era siempre por un plazo limitado, renovable, contra el pago de una elevada suma, siempre se señalaba también una zona marginal para establecimiento de sus domicilios. De vez en cuando la convivencia se interrumpía porque un decreto de las autoridades exigía la erradicación o porque un brote de violencia hacía que la vida se tornara muy peligrosa. Víctimas de saqueos, robos y confiscaciones, los judíos tenían que volver a empezar en muy duras condiciones, ni siquiera podían permitirse el lujo de ser condescendientes con sus deudores. Se había entrado en un verdadero círculo vicioso.

Desde el siglo XII, Austria aparecía como una excepción. Aquí los marqueses, luego duques, por último archiduques habían trabajado intensamente para conseguir que sus dominios funcionasen como una verdadera monarquía. Incluso cuando Rodolfo de Habsburgo consiguió esta pieza importante para su propia Casa —desde entonces llamamos a los Habsburgo Casa de Austria— la situación continuó inalterable. A mediados del siglo XIII, las comunidades judías austríacas recibieron un *status* legal indefinido y, lo mismo que estaba sucediendo en España, comenzaron a organizarse. La judería de Viena adquirió gran importancia; era una microsociedad que se desenvolvía con instituciones propias; conforme aumentaban las dificultades en Alemania se convertía en una especie de meta deseada para los emigrantes. Hasta 1420 su crecimiento se produjo de forma ininterrumpida.

Al estallar la revuelta husita, que se presentaba no sólo como defensa de la doctrina herética sino como afirmación de eslavismo contra la germanidad, los judíos de Viena, que mantenían estrechas e impor-

tantes relaciones con Praga, fueron acusados de colaborar con los rebeldes. Como era ya casi una costumbre, se dio la noticia de que habían sobornado a una mujer cristiana para que les entregase una Forma consagrada, que sometieron a injurias y tormento. Estalló la terrible violencia en 1421, esta vez con pleno éxito: la judería fue asaltada y saqueada; muchos de sus moradores perecieron asesinados, otros huyeron, a los más pobres se les envió, aguas abajo, por el Danubio en barcos sin timón a merced de la corriente. Fue de este modo como, durante más de un siglo, también Austria quedó «limpia» de judíos [6].

Los resultados, en Centroeuropa, eran siempre los mismos: incluso en aquellas ciudades, como Francfort o Worms, en donde la presencia de judíos se comprueba sin interrupción, nunca se consideró dicha presencia como consecuencia legítima de un derecho que ellos tuvieran. La residencia era una concesión gratuita —lo que no significa que no se les exigiera fuerte remuneración— que, por ello, podía ser en cualquier momento revocada. Esta situación era extensiva al norte de Italia, ámbito del Imperio, en donde durante el siglo XIII la presencia de judíos fue sumamente escasa. Sólo en el siglo XIV, al aumentar en todas partes las persecuciones, pudo comprobarse un flujo importante de israelitas. El precoz desenvolvimiento mercantil de Italia septentrional y central hacía menos necesaria la presencia de empresarios judíos.

No era así en el reino de Nápoles: las peculiares circunstancias en que se había desenvuelto hicieron que hubiera en él importante población judía. Después de las Vísperas Sicilianas (1282), el rey Pedro III, reconocido en la isla pero no en tierra firme, tomó a los judíos bajo su salvaguardia, extendiendo las disposiciones que estaban vigentes en Cataluña [7]. Es lógico que su rival, Carlos de Anjou, adoptara una acti-

[6] S. Grayzel, *op. cit.*, pp. 348-349.

[7] Se trata de una cuestión que no ha sido aún investigada de manera suficiente, si bien poseemos numerosos trabajos relativos a juderías catalanas que nos permiten conocer cuáles eran las normas extendidas desde ellas a Sicilia. La causa es, tal vez, la escasa atención y disponibilidad de fuentes hebreas; es necesario penetrar en el interior de la sociedad judía para comprender lo que en ella estaba sucediendo. Importantes observaciones sobre este punto en David Romano, «La Historia dels jueus a Catalunya: problemàtica i perspectives», *Revista de Catalunya*, n.° 3, diciembre, 1986, pp. 60 y ss. L. Marcó i Dachs, *Los judíos...*, pp. 130-134, señala cómo se aplicaron también en Sicilia las limitaciones existentes en la Península. En las instrucciones de Pedro a su hijo Fadrique por ejemplo se repetía la prohibición de que médicos judíos atendieran a cristianos.

tud distinta. No costó mucho trabajo al dominico inquisidor, fray Bartolomeo de Aquila, convencer a Carlos II de la necesidad de liquidar el judaísmo; los que habitaban en Apulia debían ser bautizados o expulsados. Fue la primera vez que se apeló abiertamente a esta disyuntiva. No aparecen demasiado claras las razones que impulsaron a la inmensa mayoría de estos judíos a aceptar el bautismo. Una tradición hebrea se refiere a las violentas muchedumbres que les obligaron con amenazas; pero no hay duda de que también el halago desempeñó un papel, pues las cuentas del Reino incluyen en los años siguientes a 1.300 familias de antiguos judíos, ahora bautizados, que se hallaban exentas de impuestos [8].

La realidad del «oasis» español

Esta exposición, que nos ha obligado a adelantarnos mucho en el tiempo, revela de qué modo, a partir del siglo XIII, la Cristiandad europea había procedido a una operación que marginaba jurídicamente al judaísmo, declarándolo ilegítimo y, siempre que era posible, ilegal. La pervivencia de comunidades judías en su territorio era siempre provisional. Los reinos, que comenzaban a evolucionar hacia formas de Estado, imponían la unidad religiosa como una de las manifestaciones naturales de la homogeneidad social estamentaria; los judíos no podían formar un estamento propio ni integrarse tampoco en los ya existentes. La Península Ibérica constituía en estos momentos una excepción, una especie de oasis de paz: en sus reinos los judíos estaban amparados por una textura de leyes y disposiciones de carácter legal, de modo que las Constituciones del IV Concilio de Letrán (1215) y las Decretales de Gregorio IX (1234), aunque eran solemnemente obedecidas, no se cumplían.

¿Hasta qué punto ese oasis era efectivo? Muchas veces los historiadores, por no matizar de forma debida, hemos inducido a error. No se trataba de una situación perfecta, un óptimo deseable, sino que, al desencadenarse en Europa las agudas persecuciones, los reinos españoles habían llegado a convertirse en el último reducto junto con Proven-

[8] J. Cohen, *op. cit.*, pp. 87-88.

za, tan unida a ellos, en donde aún resultaba posible vivir en plenitud la fe judía, sus enseñanzas y su pensamiento. David Romano [9] ha propuesto una línea de investigación previa que me parece inexcusable: analizar con detalle cuáles eran las consecuencias prácticas de ese «marco jurídico», dentro del cual tenían que moverse los judíos sin rebasarlo nunca. Para ello disponemos de fuentes muy valiosas, porque en el momento en que se estaba produciendo la ruptura entre la sociedad cristiana y el judaísmo, negando a éste su legitimidad, en España se estaba haciendo el gran esfuerzo de codificación. Alfonso X, descendiente de los Staufen, promulgó el Fuero Real y redactó las *Partidas*; aunque estas últimas no constituyan un código de leyes vigentes, sino una exposición de doctrina jurídica, reflejan bien la mentalidad dominante en el autor y en la época, lo que para aquella generación resultaba justo.

Ante todo, prestemos atención a la definición: judíos son aquellos que han rechazado a Jesucristo, desobedeciendo a Dios; si se les admitía a vivir en el Reino, entre cristianos era

> porque ellos viviesen como en cautiverio para siempre, y fuesen recuerdo a los hombres que ellos vienen del linaje de aquellos que crucificaron a Nuestro Señor Jesucristo.

Ante esta definición resultan muy pálidos los actos de colaboración que el Rey Sabio solicitó de los eruditos a judíos en su Corte. De acuerdo con ella se añadía que los judíos debían vivir en paz, sin molestar a los cristianos ni ser molestados, recluyéndose en sus barrios los sábados para hacer sus oraciones; con el ejemplo, las palabras y el halago se les debe invitar al bautismo, pero sin obligarles, siguiendo la doctrina de la Iglesia. Aunque en Castilla no se aplicaban todavía los preceptos de la señal exterior en la ropa y del apartamiento en sus domicilios, Alfonso X consideraba ambas cosas como muy convenientes. Ningún cristiano puede habitar en casa de judío. Un castigo especialmente grave merece aquel judío que comete el «atrevimiento y osadía

[9] Aquí vamos a resumir especialmente dos de sus aportaciones: «Marco jurídico de la minoría judía en la Corona de Castilla de 1240 a 1350 (Síntesis y propuestas de trabajo)», en las *Actas del II Congreso-Encuentro de las Tres Culturas,* Toledo, 1985, pp. 261-291, y «Alfonso X y los judíos. Problemática y propuestas de trabajo», *Anuario de Estudios Medievales,* n.º 15, Barcelona, 1985, pp. 151-177.

muy grandes» de yacer con una cristiana. Según en otro lugar hemos indicado, las *Partidas* hacen referencia a la calumnia de la crucifixión ritual de un niño como si se tratara de hechos ya comprobados.

También, en relación con las sinagogas, era la doctrina más rigurosa que la práctica hasta entonces seguida: sabemos que Alfonso X autorizó la construcción de algunas nuevas; sin embargo, en las *Partidas* defiende el principio establecido en el *Código de Justiniano*, renovado muy poco tiempo antes en las *Decretales*, que prohibía rigurosamente la edificación, autorizando tan sólo el reparo o reconstrucción de las que ya existían. Lo mismo sucede con la práctica de las «usuras excesivas» a que, según Alfonso X, se entregaban los judíos: sabemos cómo el interés máximo era muy generoso en Castilla (33 %); esta concesión ni siquiera se menciona en las *Partidas* que, sin embargo, incluyen una vaga condena, genérica y muy rigurosa, en modo alguno tranquilizante para los prestamistas.

Estas breves consideraciones nos ayudan a matizar ese término de oasis de paz a que nos hemos referido para no incurrir en exageraciones. Instalados en una realidad social heredada, los judíos españoles del siglo XIII no estaban obligados a usar las señales distintivas externas, ni rigurosamente sujetos a vivir en barrios cerrados al exterior. Practicaban oficios muy variados, además del de cambistas o banqueros: sastres, zapateros, asentadores de pescado, tenderos, correeros, médicos, corredores de comercio e incluso agricultores y ganaderos, aunque sean éstos los más difíciles de encontrar. Los prestamistas constituían, pues, una minoría. Encontramos además médicos y sabios judíos relacionados con el rey y la nobleza e influyendo en altos sectores de la administración y la cultura. Todo esto, sin duda, resultaba esperanzador. Pero si volvemos la atención a lo que pensaba el rey, sus nobles y sus eclesiásticos, descubrimos una faceta por completo distinta, porque no se estaba pensando en una ampliación del horizonte jurídico, sino en lo contrario, en su restricción; los judíos no aportaban ninguna clase de bien deseable, eran tan sólo el mal que se soporta.

El repliegue judío hacia el misticismo

Aunque no sea objeto propio de la presente investigación el examen de la evolución religiosa e intelectual del judaísmo —que será tra-

tada en otra obra de esta misma colección—, es indispensable tener en cuenta la información que la conciencia cristiana estaba recibiendo, relacionada con lo que ocurría en el interior de las aljamas. Los rabinos judíos, talmudistas que estaban soportando los primeros ataques lanzados por conversos que, como explicamos, procedían de sectores racionalistas o karaítas del propio judaísmo y que veían como los defectos que se atribuían a todos los judíos eran en realidad achacables a la minoría de los que se relacionaban con la Corte, propendieron a creer que muchas de las desgracias que estaban sucediendo tenían su origen en el abandono de la fe simple de sus padres para entrar en disquisiciones inútiles acerca del «intelecto agente» y otras pedanterías por el estilo, con peligro de contagio de «averroísmo» [10]. Volver a la sencillez antigua, vivir rigurosamente como fieles judíos, era una garantía, también, frente a las persecuciones.

Hubo una tendencia generalizada, y a veces extrema, hacia el pietismo y el misticismo. No es extraño que Castilla se haya convertido, en las últimas décadas del siglo XIII, en hogar favorito del cabalismo. Baer, coincidiendo con Tisbhi, sostiene que el *Libro del Esplendor* (*Séfer ha-Zohar*) fue compuesto entre 1275 y 1285 por el rabino Moses de León, que vivió en Ávila y Guadalajara [11]; se trata de una obra fundamental para los cabalistas. Prescindiendo de los aspectos doctrinales, los datos deben ser tenidos en cuenta para la apreciación de la tendencia a la ruptura. En primer lugar el cabalismo afirma con gran vigor la misión permanente —no transitoria, como querían los cristianos— del pueblo de Israel, que ha recibido de Dios el signo de su Alianza. Este signo, añadía, se conserva puro en la obediencia a sus mandatos, la pobreza, y la limpieza de sangre; ningún pecado puede compararse al que significa el extravío de la simiente en mujer ajena. Había plena coincidencia en este punto con sus adversarios: yacer con cristiana era el peor crimen que pudiera nadie cometer. Lo mismo que sucediera un siglo antes entre los herejes cristianos, aparecieron grupos de predicadores ambulantes que, por la gran austeridad de su conducta, atraían a los demás judíos. En sus discursos se mezclaban esperanzas mesiánicas

[10] La obra de Gershom Scholem, *Mayor trends in jewish Mysticisme*, Nueva York, 1946 (existe una traducción francesa de 1950), sigue siendo el mejor estudio sobre este problema.

[11] Y. Baer, *A history*..., I, pp. 261 y ss.

a punto de cumplirse y duros ataques contra los judíos de Corte, a los que presentaban como «camada de malvados, traidores como las víboras y los escorpiones».

Pietismo talmúdico: Nahmánides

No fue ésa la actitud predominante entre los sabios talmudistas que durante varias generaciones ejercieron una clara primacía intelectual de dirección en el sefardismo. Nos referimos especialmente a cinco que se sucedieron en esta tarea: Nahmánides, ibn Adret, rabí Asher, Sheshet y Hasdai Crescas. No condenaban a Maimónides pero exigían moderación en la tendencia a racionalizar las explicaciones de la fe y exigían que el estudio de la Filosofía quedara reservado a personas mayores con suficiente preparación y, sobre todo, con una vida religiosa ya consolidada. Mostraban desde luego el orgullo de la tradición sefardí heredada, en la que se incluía a Maimónides. La tarea inmediata que recomendaban merece más la calificación de «pietismo» que de «misticismo». Si los judíos eran capaces de volver a vivir sus creencias y su moral con rigurosidad ejemplar, alcanzarían no sólo la misericordia de Dios sino también el respeto de los adversarios que no tenían ante sus ojos otro modelo de judío que el que, por desgracia, les estaban presentando los livianos judíos de Corte. El retorno a la pobreza y modestia era una de las recomendaciones.

Pietistas y místicos compartían también una explicación escatológica de la Escritura, al servicio de la conciencia histórica del pueblo de Israel y de una negativa radical hacia la afirmación que los mendicantes realizaban sobre el cumplimiento de la Promesa: el Mesías no había venido aún. Era algo que los dominicos conocían bien pues se manifestaba en cada uno de los debates. La Divina Providencia —añadían— guía al mundo, a través de un milagro constante y de una acción que tiene más de habitual que de actual. En ella, la Ley mosaica y aun el mismo pueblo de Israel aparecían casi como emanaciones directas de la Voluntad de Dios; de modo que la batalla de los judíos por su supervivencia, a través de los siglos, frente a tantos y tan poderosos enemigos, venía a ser como el enfrentamiento entre el Bien y el Mal, entre Yahvé y Satán. El nombre apocalíptico de Edom, aplicado al Imperio Romano en la literatura deuterocanónica, servía ahora para re-

ferirse a la Cristiandad occidental: en medio de ella, Israel sigue siendo el instrumento que Dios ha escogido para, mediante sus padecimientos, llegar a esa meta cuyo conocimiento sólo Él conoce. Pueblo paciente, perseguido y no perseguidor, que busca la paz: Nahmánides tuvo el valor de decir a Jaime I que la prueba de que Jesús no era el Mesías estaba en que éste, cuando venga, hará reinar la paz, mientras que la Era Cristiana se caracteriza por guerras más frecuentes aun que las que antes se padecían.

Nahmánides, autor de un *Comentario a la Torah* y de 288 *responsa* rabínicas, fue el personaje central de la Disputa de Barcelona de 1263, que analizaremos un poco más adelante. También explicó al soberano aragonés de qué modo Israel, obedeciendo, bajo el gobierno de un monarca cristiano crecía en méritos si conservaba la Ley con fidelidad y esparcía su simiente en la dispersión. Pero una parte esencial de ese cumplimiento de la promesa de Dios sería el retorno a Jerusalén, puesto que sólo allí podía ser observado con plenitud el mandamiento de Moisés. Casi en tono de confidencia le dijo que él mismo dudaba de si un judío que no tuviera el deseo de vivir en Jerusalén estaba cometiendo pecado. Nahmánides emprendería, después de la Disputa, el largo viaje. Muchos sefardíes le imitarían.

El debate de 1263: los protagonistas

Los mendicantes pusieron muy pronto su atención en España; aquí se daba la doble circunstancia de que las comunidades judías eran más numerosas y densas que en ninguna otra parte y de que la interacción económica y cultural entre fieles de las dos religiones parecía más sólida aquí que en ninguna otra parte. La presencia de San Raimundo de Penyafort como maestre general de los dominicos y la aparición en sus filas de un converso, Pablo Christiani, que sostenía prácticamente los mismos argumentos que en otro tiempo sustentara Nicolás Donin, les impulsaron a procurar que, en Barcelona, se repitiera el debate que con tanto éxito, desde su punto de vista, había tenido lugar en París en 1240. Jaime I aceptó y la consecuencia fue la Disputa de 1263.

Lo que resulta más difícil para el historiador o el lector de nuestros días es percatarse de la mentalidad con que los interlocutores acudían a este tipo de actos. La pérdida de valores espirituales fruto de la

profunda secularización de nuestra cultura lo impide. Trataremos de evocarla.

Los rabinos alababan, como hacía Nahmánides, la paciencia de los judíos que de este modo acumulaban méritos ante Dios, aceptando el destierro (*Galut*) como una penitencia impuesta por los pecados del pueblo y como una preparación purificadora para el cumplimiento de la Promesa. La mostraban en contraste con los reinos cristianos (*Edom*), que «derraman sangre y hacen la guerra, roban, despojan, fornican, y participan en toda clase de acciones inicuas».

Los mendicantes, y en especial los dominicos, que estaban en la vanguardia del amplio movimiento de ofensiva hacia la conversión de los judíos, partían de la firme e indudable convicción de que el Cristianismo es la plena y absoluta verdad; sólo ella permite al hombre alcanzar esa dignidad absoluta de la naturaleza que es llegar a ser hijos de Dios, en la redención efectuada por Jesucristo, de modo que sólo la ignorancia permite explicar que haya quienes no la abracen. Ningún bien puede procurarse a un semejante que pueda compararse a este de la fe. Ella es la luz y la racionalidad, lo contrario es ceguera e irracionalidad. En las esculturas góticas, la sinagoga aparece representada por una mujer que se adivina hermosa bajo sus ropas pero cuyos ojos están tapados con un lienzo.

Además del rey, la corte, los obispos y todo su séquito, la Disputa de Barcelona de 1263 tuvo tres principales protagonistas. Presentémoslos:

El primero de todos fue, sin duda, Penyafort. Era un hombre muy viejo, pues había nacido entre 1175 y 1180 en un pueblecito de los alrededores de Barcelona, Villafranca del Panadés. Incansable estudioso del Derecho Canónico, alumno de Bolonia, maestro más tarde, ingresó en la Orden de los Predicadores en 1222; fue su maestro general, según dijimos, entre 1238 y 1240, el tiempo justo para regular el procedimiento inquisitorial. Confesor de Gregorio IX, editor de sus *Decretales*, se hallaba junto al Papa en los momentos difíciles del nacimiento de la Inquisición y de las denuncias contra el Talmud presentadas por Nicolás Donin. Desde 1240 vivía en Barcelona un tanto retirado y allí moriría muchos años después, en 1275, habiendo sobrevivido incluso a su gran discípulo, Tomás de Aquino, a quien, al parecer, sugirió la idea de escribir la *Summa contra gentiles*. La lectura de este libro es el medio mejor de penetrar en las ideas del antijudaísmo imperante.

En suma, un roble añejo, comparable en la firmeza de su fe al interlocutor judío, Nahmánides. Durante toda su existencia, Penyafort tuvo una principal preocupación: contemplando el empujón final de la Reconquista española y luego el impulso catalán sobre el Mediterráneo, le parecía llegado el momento de cerrar filas en el interior de la Cristiandad, extirpar la herejía y convertir a los judíos y musulmanes que habitaban en su territorio. Para ello había que penetrar en la entraña misma de su fe, dominando el hebreo y el árabe. Hizo abrir escuelas de estas lenguas en Murcia, Játiva, Valencia y Barcelona porque, coincidiendo con Llull, entendía que la conversión tenía que llegar, no de una imposición sino de un convencimiento racional, demostrando con textos de la propia Escritura, que los judíos aceptaban, que era el Cristianismo la respuesta definitiva.

Esta reclamación hacia una propuesta de la verdad no excluía prejuicios ni tampoco deseos de extremar la vigilancia interior. Fue Penyafort quien estableció en todos sus detalles el procedimiento inquisitorial; es cierto que en él se introdujeron algunas precauciones en favor de los reos que significaban un avance notable respecto a lo que era práctica jurídica ordinaria en el siglo XIII. En ningún momento dejó de sostener y apoyar a Pablo Christiani [12].

Hablemos ahora del converso. Ignoramos el lugar y la fecha de su nacimiento, pero no era nada joven. Siendo judío con nombre de Saúl, perteneció a la comunidad de Montpellier estudiando profundamente la Escritura según las directrices de rabí Eliezer ben Emmanuel de Tarascón y de rabí Jacob ben Elijah Lattès de Venecia. También desconocemos cuáles fueron las razones de su conversión; los argumentos utilizados durante la disputa fueron tan coincidentes con los de Nicolás Donin, que puede suponerse también cierta similitud en la evolución religiosa de ambos. Estaba casado y sus hijos le acompañaron en el bautismo, pero su mujer decidió continuar siendo judía. En una carta de rabí Jacob ben Elijah se le reprocha vivamente el gran disgusto que, con su conducta, causó a sus familiares y allegados. En 1229, como Pablo Christiani, ingresó en la Orden de Predicadores, que utilizó sus servicios en las Escuelas de Lenguas Orientales. Después de 1263 aún hizo viajes de predicación por Francia. Murió en 1274.

[12] Una biografía de San Raimundo de Penyafort por Fernando Valls Taberner, *San Raimundo de Peñafort*, Barcelona, 1935, ha sido reeditada varias veces.

Muchas cosas hemos dicho ya de Moshe ben Nahman (Nahmánides), que fue principal interlocutor judío. La documentación catalana le denomina Bonastruc de Porta. Tenía entonces 68 años, pues había nacido en Gerona en 1195. Se trata, pues, de un debate entre personas maduras que conocían muy bien su doctrina. Como hemos dicho ya, Nahmánides (en siglas RaMBaN) fue uno de los grandes maestros del judaísmo, cuyas enseñanzas aún perduran. Discípulo de rabí Isaac ben Reuben de Barcelona, había recibido una esmerada educación, como médico y como talmudista. Los testimonios coetáneos, bastante seguros, dicen de él que era de carácter dulce, partidario de la conciliación, prudente, aunque un adversario muy claro de la vida y costumbres de los judíos cortesanos. En él se consumaba la alianza entre el talmudismo tradicional y las nuevas corrientes místicas. Nadie supo encontrar palabras más exactas y adecuadas para explicar la conciencia histórica del pueblo de Israel. Aunque ponía en guardia a sus discípulos respecto a los excesos del racionalismo, su lealtad hacia lo que significaba el sefardismo le movía a defender a Maimónides de las exageradas críticas que habían surgido. Como tarea fundamental de su vida consideraba la de enseñar, oralmente o por escrito, pero renunció a los emolumentos que podían corresponderle en cuanto rabino, conformándose con los ingresos que le proporcionaba el ejercicio de la Medicina. En sus comentarios a la Torah prefería siempre la tradición a las novedades [13].

El desarrollo

La Disputa de Barcelona fue un acto solemne que se desarrolló en cuatro jornadas, los días 20, 27, 30 y 31 de julio de 1263, en un salón del palacio real [14]. Por los datos que poseemos, el predominio de

[13] La edición inglesa de Moshe ben Nahman, *Writings and Discours*, 2 vols., Nueva York, 1978, ha sido preparada por Charles B. Chavel.

[14] Se trata de uno de los episodios mejor documentados y conocidos, como ha comprobado Hermine Grossinger, *Die Disputation des Nachmanides mit fray Pablo Christiani*, Barcelona, 1263 (Kairóll, 19, 1977, pp. 275-285, y 20, 1978, pp. 1-15 y 161-181), al hacer una revisión casi exhaustiva de todas las investigaciones hasta entonces realizadas. Entre ellas fueron fundamentales tres:

personas mayores entre los asistentes fue absoluto; de ahí que predominaran la moderación y la prudencia, aunque no la concordia. El propio rey, que presidía, y de cuyo poder se habían valido los dominicos para obligar a los judíos a concurrir, tenía 55 años cumplidos y un pasado glorioso de conquistas, actividad política y también copiosas experiencias en otras lides; se hallaba al final y no al principio de su reinado. Sabemos que la asistencia fue nutrida. Además de los mencionados conviene anotar al obispo de Barcelona, Berenguer de Anglesola, el franciscano fray Pedro de Génova y Raimundo Martini, de quien tendremos que ocuparnos más adelante. Según norma que había sido previamente acordada, tan sólo Pablo Christiani y Moshé ben Nahman tomaron la palabra para presentar los respectivos argumentos. Se entiende que esto no excluía otras colaboraciones.

No se trataba de una controversia o debate, en el sentido que hoy damos a estas palabras, como si cristianismo y judaísmo fuesen sometidos a juicio, pues los dominicos habían impuesto previamente una condición y es que no pudiera decirse nada que fuese contrario a la fe cristiana. Nahmánides dijo posteriormente que había obtenido del rey garantía solemne de que se le permitiría hablar con la misma libertad que a los cristianos sobre cuestiones religiosas, pero eso debe entenderse respetando el otro compromiso. Se trataba en la intención de los organizadores del encuentro de convencer con argumentos a los judíos de que se hallaban en un error del que debían salir, permitiéndoseles argumentar tan sólo en defensa de su fe pero sin introducirse en la de los cristianos. El acta latina resulta a este respecto muy clara: Pablo Christiani se había comprometido con Jaime I a demostrar por medio de *haggadot* talmúdicos que la fe mosaica era un error y que pondría a su interlocutor judío en tal dificultad que sería incapaz de rebatirle. En la práctica, Nahmánides no pudo evitar que su defensa se convirtie-

Isidore Loebb, «La controverse de 1263 à Barcelone entre Paulus Christiani et Moise ben Nahman», *Revue des études juives*, XV (1887), pp. 1-18.

J. M. Millás Vallicrosa, «Sobre las fuentes documentales de la controversia de Barcelona en el año 1263», *Anales de la Universidad de Barcelona*, 1946, pp. 25-44.

Robert Chazan, «The Barcelona "disputation" of 1263: Christian Missionizing and Jewish Response», *Speculum*, 52, 1977, pp. 824-842. Para nuestro trabajo hemos podido disponer de una versión castellana, tanto del texto latino como del hebreo conservados, hecha por Alfonso Tostado Martín, para la tesis doctoral que hemos mencionado y que aún se halla inédita.

ra en un contraataque sobre el dogma cristiano, en especial sobre la Trinidad, puesto que de otro modo no le sería posible ejercer su defensa.

No sabemos qué idioma emplearon los interlocutores en su debate [15]. Las dos actas, latina, más breve, y hebrea, más larga, son posteriores y no dilucidan este punto. Un cotejo detenido entre ambas permite, por las coincidencias que entre ellas existen, establecer un esquema general satisfactorio y fidedigno, aunque no descender al detalle de aspectos concretos en el diálogo [16]. Pablo Christiani, que tuvo siempre la iniciativa, trataba de probar cuatro proposiciones: a) que el Mesías había venido ya; b) que, de acuerdo con lo que anunciaran los Profetas, dicho Mesías tenía naturaleza humana y divina simultáneamente; c) que como tal Mesías sufrió y murió por todos los hombres; y d) que, en consecuencia, las esperanzas del Antiguo Testamento dejaban de estar vigentes porque la promesa se había cumplido. Apoyó estos argumentos en textos de la Biblia y también en algunas enseñanzas rabínicas posteriores que implicaban, según él, reconocimiento de que Jesús era el Mesías. Luego dio a Nahmánides la oportunidad de que presentase una réplica. Fue ésta: ¿cómo podía Saúl argumentar con textos del Talmud si éste, elaborado después de la destrucción del Templo, no podía referirse a Jesús como el futuro Mesías?; y en todo caso, si los rabinos hubieran reconocido que el Mesías había venido ya, ¿cómo podía suponérseles tan contradictorios?

Pablo Christiani sabía muy bien hacia dónde le convenía dirigir el debate; conociendo que Nahmánides era el maestro más respetado del judaísmo español en aquellos momentos, pretendía empujarle a una contradicción. La clave de la fortaleza judía estaba en la inerrabilidad del Talmud y así lo había venido sosteniendo aquél con todo rigor en sus enseñanzas. Pues bien, en un momento del debate, Nahmánides se vio obligado a decir que los judíos no están obligados a creer todo lo que dice el Talmud, pues hay en él partes que pertenecen a una lite-

[15] C. Roth, «The Disputation of Barcelona 1263», *Harvard Theological Review*, XLIII, 1950, pp. 122 y ss., afirma que se habló en catalán pero no presenta las pruebas de este aserto, que no hemos podido comprobar por otras fuentes. Nahmánides sabía latín, de modo que es muy probable que, según era hábito eclesiástico y universitario de aquel tiempo, se usase esta lengua.

[16] Resulta especialmente clara y convincente la reconstrucción brindada por J. Cohen, *op., cit.*, pp. 111-122.

ratura alegórica o explicativa. Era el resultado de un juego dialéctico en que se jugaba astutamente con las diferencias entre la letra y el espíritu de un texto escrito. Para defenderse, dijo que Pablo Christiani no estaba usando correctamente los textos talmúdicos y que los por él alegados no podían referirse en modo alguno a Jesús.

Entonces entró en el terreno que le estaba vedado. Volviéndose al rey dijo que no era la creencia en el Mesías lo que separaba tan radicalmente a judíos de cristianos, pues según estos últimos, el Mesías sería únicamente un rey y, en aquellos momentos, menos poderoso que el propio Jaime I, bajo cuya potestad vivían en obediencia, mereciendo de este modo la misericordia de Dios. Lo que para ellos resultaba inadmisible era la idea de que ese mismo Dios se convirtiera en un feto, viviese durante nueve meses en el vientre de una mujer, fuese niño y hombre, muriera a manos de sus enemigos y resucitara posteriormente. En este punto, Nahmánides fracasó: sus palabras, valiosas para un judío, no podían conmover a los cristianos presentes y menos a los eclesiásticos, que conocían muy bien el «escándalo de la cruz». Había incurrido, además, en el quebrantamiento de la condición que los mendicantes establecieran.

Christiani tomó la palabra para advertirle que no estaban allí para discutir la naturaleza de Jesucristo, sino la contradicción que existe entre los textos del Talmud, que dicen que el Mesías ha venido, y las enseñanzas rabínicas que lo niegan. Fue entonces cuando, insistiendo en decir que su interlocutor tergiversaba los textos, Nahmánides pronunció la frase que aquél esperaba: «yo no creo en esa *haggadah*». Christiani dijo que ya no necesitaba más pruebas pues el judío había incurrido en contradicción al reconocer que el Talmud contiene falsedades y cosas que no pueden ser creídas. El debate se interrumpió. El acta latina concluye diciendo que Nahmánides huyó de Barcelona, lo que sabemos que no es rigurosamente cierto, y también que fue abucheado y recibió amenazas.

Las consecuencias

Los dominicos consideraron que la Disputa de Barcelona había sido un éxito para ellos, pues habían demostrado la existencia de diferencias importantes entre el texto de la Escritura y las enseñanzas que

impartían los rabinos; de ahí podían extraer la consecuencia de que talmudismo era una desviación de la *hebraica veritas*. Nahmánides había actuado correctamente: no hacía otra cosa que presentar la diferencia entre la ley mosaica, tal y como está expuesta en el Talmud, que obliga a cada judío, y los comentarios haggádicos que, por ser explicaciones, no obligan literal y estrictamente. Lo que sucedía era que el converso, procedente de la comunidad de Montpellier, estaba bien informado de que en aquellos momentos, de difícil polémica interna y de ataques contra el Talmud por parte de los cristianos los rabinos insistían en enseñar que no se tolerase ni siquiera una interpretación o una explicación alegórica de la Ley. La conciencia de esta situación, que le dejaba al descubierto ante sus propios discípulos, movió a Nahmánides a redactar el acta hebrea del Debate; explicó que lo había hecho a instancias del obispo de Gerona, Pedro de Castellnou, que estaba recibiendo denuncias en su contra.

Sin embargo, el término del debate no tuvo tonos agrios. Jaime I se mostró muy cortés con Nahmánides, a quien gratificó con 300 sueldos, compensación de las molestias y gastos que soportara por su desplazamiento desde Gerona y también de gratitud «por lo bien que había defendido una causa equivocada». El rabino no regresó inmediatamente a su domicilio, permaneció en Barcelona por lo menos hasta el 4 de agosto, a fin de hallarse presente y dar respuesta a Pablo Christiani, que tenía anunciada su visita a la sinagoga en la primera mañana de *sabbath* posterior a los debates. De hecho el converso acudió acompañado por el rey Jaime I y repitió muchos de los argumentos que ya conocemos. Nahmánides respondió con un comentario homilético, «La intangibilidad de la Torah», en el que afirmó que él estaba defendiendo la ortodoxia judía, la misma que Christiani traicionara. La discusión parecía tomar direcciones de controversia personal.

La consecuencia más importante de la Disputa de Barcelona fue un claro enrarecimiento de la atmósfera contra los judíos, aunque no se llegó todavía a la ruptura que presenciaban los demás países europeos. Hemos de establecer una relación íntima entre aquélla y las cuatro disposiciones reales adoptadas entre los días 26 y 29 de agosto de 1263: los dominicos tenían derecho a ir a las sinagogas para predicar; los judíos estaban obligados a asistir a estas predicaciones; Pablo Christiani quedó encargado de revisar los libros hebreos a fin de borrar todos los pasajes que resultaran injuriosos para la fe católica; se promo-

cionaría la acción misionera. Por otra parte el documento redactado por Nahmánides —aunque éste alegaba que no había hecho sino obedecer al obispo— fue condenado a la hoguera porque, según se dijo, tenía blasfemias contra Jesucristo.

Las acusaciones contra el gran maestro judío subieron de tono. Jaime I le desterró de Gerona durante dos años, pero los dominicos alegaron que esto no era un castigo sino un modo indirecto de protegerle y apelaron al papa Clemente IV, quien envió una reconvención al monarca por esta causa (1266). Simultáneamente se presentó una denuncia contra Judah de la Cavallería: decía que tenía en su casa un crucifijo del que hacían mofa todos sus familiares. La denuncia no fue probada. Pero el desánimo hizo mella en Nahmánides: por propia iniciativa y siguiendo el consejo del rey, que no estaba en condiciones de seguir protegiéndole, el gran sabio en 1267, contando ya 72 años de edad, emprendió el largo viaje a la tierra soñada de Jerusalén. Soportó las fatigas y vivió hasta 1270, contemplando, última satisfacción, cómo se desplomaban las últimas posiciones que los cristianos conservaban en aquella costa. Las cartas escritas en esta postrera etapa de su existencia demuestran cómo se iba acercando a las corrientes místicas dentro del judaísmo. Insistía en la significación profunda del destino de Israel, su dispersión purificadora y también, en el modo que Dios ha dispuesto para que, a través de la generación humana, pueda hacerse la transmisión de la verdad.

San Raimundo de Penyafort estuvo presente en las cuatro sesiones del debate y en la visita a la sinagoga de aquel sábado 4 de agosto. Desconocemos cuál fue su reacción, pero los actos posteriores permiten adivinarla. Ante todo, se reforzó su convencimiento de que los cristianos necesitaban de un mejor conocimiento del hebreo para llevar la lucha al terreno propicio: los rabinos sabían que la Promesa estaba cumplida y que Cristo era el verdadero Mesías, pero lo ocultaban a sus fieles; había que apoderarse, por tanto, de sus textos, a fin de que los demás judíos pudiesen ser informados de la perfidia que con ellos cometían y se convirtiesen. Toda esta argumentación aparece en la *Summa contra gentiles* de Santo Tomás de Aquino: allí se dice que los que condenaron a Jesús no eran en absoluto desconocedores de su condición de Mesías, pero se dejaron ganar por los intereses humanos.

Clemente IV, en su bula *Damnabili perfidia Iudeorum*, hizo una expresa alabanza del método seguido por Pablo Christiani en la Disputa de Barcelona y estimuló el celo con que en los últimos años de su vida estaba entregado en Francia a la tarea de predicación. Estaba, en opinión del papa, en el camino correcto.

IV

LA CAÍDA DE LOS ALTOS FUNCIONARIOS

Funcionarios al servicio del rey

Algunas veces, en páginas anteriores, hemos utilizado el término de judíos de Corte para denominar a aquellos que, sin desempeñar un oficio preciso y definido, formaban una especie de reducido cuerpo de servidores de los reyes, encargándose de la percepción de los tributos. Dicha expresión ha sido tomada de la que fue corriente en los pequeños estados alemanes en el siglo XVIII. Aunque la situación cambió y puede registrarse un aumento progresivo y constante del número de cristianos que se ocupaban de cuestiones recaudatorias, con retroceso lógicamente de los judíos, persistió como un tópico la idea de identificar al judío con el recaudador. Por otra parte no eran tan sólo los reyes los que acudían a sus servicios; también los nobles dotados de señoríos jurisdiccionales y las ciudades, pese a su declarado antijudaísmo. Su posición era siempre débil, no se les quería, simplemente resultaban útiles. Al comienzo de su reinado, Enrique II, que hizo del antijudaísmo un pilar sustancial para la propaganda, recibió las protestas de los procuradores y respondió que no tenía más remedio que arrendar a judíos las rentas y servicios porque no había cristianos que acudiesen a las pujas. Ya hemos visto de qué modo pietistas y místicos se mostraban críticos con tales funcionarios.

¿Estaban justificadas las censuras que desde el interior de las aljamas se les dirigían? [1] Los judíos de Corte habían hecho el aprendizaje

[1] Seguimos aquí en líneas generales el ensayo de Haim Beinart, *Judíos en las Cortes reales de España*, Buenos Aires, 1975.

de este oficio duro, peligrosísimo y muy remunerativo al mismo tiempo en la época musulmana, en especial durante el período de los taifas: se justificaban ante sus respectivas comunidades con el argumento —siempre el ejemplo de ibn Shaprut— de que era un modo eficaz de prestar ayuda a su propio pueblo. Lo mismo afirmaron, de cuando en cuando, los sucesores de aquellos integrados en las Cortes cristianas. Esto es muy cierto en determinados casos como el de Yosef ha-Nassi ben Ferrusiel, llamado *Cidiello*, recaudador de Alfonso VI; el de Abraham ibn Shoshan en la Corte de Sancho IV; el de Judah ibn Wakar, que impidió muchos daños en tiempos de Alfonso XI; Mayr Alguadex, médico de Enrique III y restañador de terribles heridas; Abraham Bienveniste, que obtuvo de don Álvaro de Luna las *takkanoth* de Valladolid, y finalmente Isaac Abravanel, que negoció hasta el fin con los Reyes Católicos y escogió para sí el destierro en la fidelidad, pero no puede decirse lo mismo de la mayoría de los casos. La ayuda a su pueblo era asumida siempre que no peligraran sus negocios.

Hemos dicho que se trataba de un oficio muy peligroso: todos los impuestos, reales o municipales, se arrendaban por el procedimiento de la subasta pública (puja) que debía fallarse en favor de aquel que ofrecía pujas más altas. Había que ser muy experto para no equivocarse. El arrendatario se enfrentaba después con los contribuyentes, tratando de conseguir que pagasen lo más posible, ya que la diferencia entre lo adelantado y lo posteriormente recaudado —incluyendo los gastos— constituía su ganancia. Cada cierto tiempo, según las condiciones fijadas en el cuaderno de arrendamiento, tenía que abonar a los contadores las cantidades convenidas. La falta de cumplimiento en estos plazos, el descubierto en que podían incurrir sus dependientes, cualquier deficiencia que se percibiese en las cuentas, tenían como consecuencia la prisión del judío y podían conducir a la confiscación de bienes y a la ruina. Los contadores, previniéndose, obligaban al recaudador a presentar fiadores «abonados», lo que complicaba todavía más el negocio. Es inacabable la lista de documentos en los que los judíos aparecen como víctimas de estas situaciones anormales. Se comprende por tanto que no hubiese muchos empresarios cristianos que se dejaran tentar por tales oficios. El final de una carrera de recaudador fracasado podía llegar incluso a la pena de muerte.

Los rabinos se referían sobre todo al efecto moral demoledor que tal profesión ejercía sobre sus titulares; la convivencia íntima con cris-

tianos, en la Corte y en los negocios, la abundancia de dinero que se manejaba, el poder que indirectamente procuraba les tornaban prepotentes e insolidarios con los demás judíos. En resumen, se apartaban de las obligaciones comunitarias y de las prácticas religiosas. Yosef Pichó, a quien nos referiremos más adelante, fue condenado en Sevilla a finales del siglo XIV por un tribunal judío, que le acusó de *malsin,* esto es, calumniador o gravemente dañino para el judaísmo; murió ejecutado. Con frecuencia encontramos noticias de judíos cortesanos que, sin arredrarse ante las terribles prohibiciones, tenían concubinas cristianas, jugaban a los dados o se mezclaban con prostitutas. Con mucha frecuencia también un padre ejemplar tenía como heredero a un hijo que traicionaba las costumbres de sus mayores. No debe descartarse la observación que, en los documentos hebreos, se hacía: predominaba entre los judíos de Corte un escepticismo averroísta que les colocaba a mitad de camino entre ambas religiones, pero sin entregarse del todo a ninguna.

Las denuncias de Raimundo Martini

Así eran los judíos que la sociedad cristiana tenía más cerca, aquellos cuyos defectos eran tomados como modelo para fabricar el arquetipo del «judío». Contra ellos parecieron dirigirse principalmente las acusaciones que uno de los dominicos presentes en el Debate barcelonés de 1263 reunió cuidadosamente en los quince años que siguieron a aquél. Raimundo Martini (o Ramón Martínez, o Martí, como se prefiera) no era un hombre vulgar, ni un fanático inconsecuente como a veces, y no sin cierta lógica, la historiografía judía ha pretendido representarle. Discípulo de Penyafort, que le protegía, contaba alrededor de cincuenta años en el momento de la disputa [2], llevaba veinte en la Orden de Predicadores y acababa de regresar de Túnez, donde había permanecido mucho tiempo. Hablaba correctamente el árabe y no hay

[2] Los escasos datos biográficos que poseemos de este personaje han sido precisados y ordenados por A. Berthier, «Un maître orientaliste du XIIIe siècle: Raymond Martini», *Archivum Fratrum Praedicatorum,* VI, 1936, pp. 267-278, y por Peter Marc en el capítulo introductorio a la edición crítica del *Liber de veritate* de Santo Tomás de Aquino, I, Tours, 1961, pp. 153-157, 369-371 y 609-612.

duda de que llegó a alcanzar un dominio bastante grande del hebreo, siendo el primer estudioso que, no habiendo sido educado en el judaísmo, pudo penetrar en el texto del Talmud.

Hasta entonces su cometido fundamental había sido el lograr la conversión de musulmanes; para ello escribió obras como una *Explicación del Símbolo de los apóstoles* o un *Vocabulario árabe-romance*. Pero desde 1264 fue encargado de completar la obra de Pablo Christiani; dedicó todos sus esfuerzos para poner a punto las armas eficaces mediante las que sus hermanos de Orden podían acometer la gran empresa de combatir el judaísmo. Todos los argumentos se condensaron en dos principales escritos, el *Capistrum iudeorun* (1267), cuya coincidencia con la *Summa contra gentiles* de Santo Tomás es una buena demostración de la existencia de un conjunto de puntos de vista comunes entre los dominicos, y, sobre todo, el *Pugio fidei adversus mauros et iudaeos*, concluido en 1278. Es el «combate por la fe» la principal seña de identidad de este autor.

La obra está compuesta por dos partes. La primera, muy extensa, es un conjunto de pruebas que pueden esgrimirse contra paganos, sarracenos y judíos; trataba de demostrar la racionalidad de la Revelación cristiana, estableciendo un entramado fundamental de apologética. En la segunda parte, utilizando, sobre todo, textos del Antiguo Testamento y del Talmud, Martini pretendió demostrar cómo las profecías se habían cumplido, el Mesías había venido, el dogma de la Trinidad se encontraba implícito en la antigua Revelación, Cristo es de naturaleza divina porque así lo exige el pecado original que debe ser satisfecho y, en consecuencia, los judíos están siendo justamente castigados por haber rechazado todas estas verdades. Martini, en esta parte, adoptaba ya un método que puede calificarse de moderno: primero daba el texto original, hebreo o arameo y a continuación la traducción latina [3].

No se trata de tomar una postura emocional en la polémica ni en favor ni en contra, pues no es ésta la tarea propia del historiador. Se

[3] Algunos autores han sostenido la tesis de que Martini manipulaba deliberadamente los textos, presentando como prueba la diferencia que existe entre los incluidos en el *Pugio fidei* y los que proporciona la exégesis moderna. Saul Lieberman, «Raymundus Martini and his alleged Forgeries», *Historia Judaica*, 5, 1943, pp. 87-102, ha deshecho el error: después de realizar un análisis minucioso concluye que los textos por él presentados eran los mismos que utilizaban los rabinos en aquel tiempo.

descalifica normalmente a Martini porque causó un daño terrible al judaísmo en todo el Occidente de Europa, negando sobre todo que hubiera posibilidad de diálogo y menos de cualquier vía de concordia; en suma, planteó la que iba a ser «solución total» para el problema. Todo esto, que es cierto y debe ser tenido en cuenta como explicación, no debe llevarnos a la conclusión, que sería errónea, de que su libro era una deleznable colección de falsedades; entre otras cosas es fuente de referencia para todos los autores que en los siglos XIV y XV de alguna manera se ocuparon de estas cuestiones. Su posición no era en ningún momento defensiva: como su propio nombre indica, el *pugio* era un combate en ofensiva, el gran asalto contra el judaísmo, procurando su destrucción. Nada de esto resulta mediocre. Veamos ahora cuáles eran los argumentos.

La «perfidia» judía —éste era el primero y más importante— es causa única de que una verdad sobradamente conocida por los rabinos, esto es, que Cristo es el Mesías, según lo prueban textos de la Biblia y del Talmud, haya sido deliberadamente ocultada al pueblo de Israel. De este modo quedan explicadas las blasfemias contra Jesús en sus textos y también las profanaciones y sacrilegios —que Martini presentaba como si fuesen hechos probados—, que carecerían de sentido si no conociesen que en Él se había cumplido la Promesa en todos los puntos anunciados tanto en la Escritura como en la tradición oral. Dicha perfidia —aquí encontraremos la acusación más grave y de peores consecuencias— no es algo añadido o circunstancial, pues forma una segunda naturaleza en el judío. Los judíos, que recibieron la Ley de Dios por medio de Moisés, respondieron a este regalo como verdaderamente son, «un pueblo de dura cerviz»; una y otra vez retornaron a la idolatría, buscaron en sacrificios y ritos puramente materiales su purificación y se desviaron, al final definitivamente, del camino que Dios había señalado. Lo contrario sucede con el Cristianismo que posee y sigue la correcta ley espiritual.

La antigua inclinación de los judíos al pecado —continuaba Martini— es la causa de que hayan rechazado al Mesías cuando éste llegó, reconociendo en cambio a un falso Salvador político, Bar Cosh —en este personaje imaginario refundían los dominicos las figuras históricas de Bar Kozeva y Bar Kokhba—, siguiendo siempre su proclividad al materialismo que les hacía reclamar un Mesías puramente temporal y humano y rechazar el mensaje espiritual de salvación. Fue una deso-

bediencia final e irreversible, que Dios castigó desarraigándolos de su tierra y condenándolos a vivir perpetuamente errantes y dispersos. Los que murieron luchando contra Roma, que fue ejecutora material del castigo divino, no pueden ser considerados mártires de Dios sino del Diablo, pues fueron seducidos por Satanás para que siguieran al falso Mesías.

El pensamiento del *Pugio fidei* no se detiene aquí. Los judíos no se limitaron a rechazar a Jesús por ignorancia o desconocimiento, pues en este caso se habrían mantenido en su antigua fe, sin alterarla, esperando aún. Los rabinos, que conocían la verdad, tuvieron que falsear aquella fe para evitar que por medio de ella se reconociera la exactitud de Cristo. Una prueba de esta falsificación la encontraba Martini en los muchos comentarios inmorales que hallaban en el Talmud y que a él, desde su perspectiva de dominico, le escandalizaban; relatos tales como que Adán copulaba con los demonios en el desierto, la historia de Zimri muerto por Fineas o las alusiones a la gran potencia sexual de Sansón. En el pasado, lo mismo que en el presente, los maestros judíos se dedicaban ante todo a alterar la verdad revelada destruyéndola.

De ahí las conclusiones finales de este libro que no estaba destinado a los judíos sino a los misioneros cristianos que debían ser advertidos. El judaísmo no era una *hebraica veritas,* es decir, mera detención en el tiempo, sino una peligrosa herejía contra el Antiguo Testamento, que había sido sembrada por el Diablo y que sólo podía causar daño. Cuanto antes fuese extirpado, mejor para la sociedad cristiana.

Brusca ruina de judíos castellanos

El mensaje fue captado y alcanzó dimensiones tales que ha llegado a nuestros días: la esencial «perfidia» de los judíos. Discurriendo sobre estas materias, los predicadores que instruían al pueblo llegaban siempre a la misma conclusión, moralmente incorrecta porque se aplicaban criterios biológicos a los espirituales, es decir, que cuando un determinado cuerpo social, en este caso los judíos, se contamina de un mal, es el cuerpo mismo quien debe ser extinguido. La encontraremos repetida en Raimundo Lulio y en el decreto de expulsión de los Reyes

Católicos. Sonaba agradablemente en los oídos de la nueva sociedad urbana, principal clientela de los predicadores, porque veía en los judíos ricos enemigos de sus propios oficios y detentadores de aquellos otros que más le abrumaban. Comenzó este modo, en la década de los años 70 del siglo XIII, una presión que conduciría, a pasos contados, a la eliminación del judaísmo.

Ante todo, las oligarquías ciudadanas solicitaban una modificación de las leyes vigentes, a fin de poner coto a los privilegios «excesivos» de que gozaban los judíos. Tras esta demanda había, sobre todo, una preocupación económica porque la población castellana comenzaba a advertir los efectos de una depresión que se iría acentuando durante casi un siglo. Los impuestos, incrementados a causa de la política de Alfonso X –gastos científicos y suntuarios, «fecho» del Imperio, cese de las conquistas y pérdidas de la sustanciosa contribución granadina–, se hacían gravosos y, para recogerlos, ahí estaban dos odiados judíos, don Mayr ibn Shoshan y don Zulema (Salomon ibn Sadoq) que, además, rivalizaban entre sí para descubrir quién podía quedarse con una parte mayor del pastel. Salomon, fallecido en 1274 [4], había constituido su enorme fortuna en tiempos de Fernando III, especialmente por ser el administrador de los tributos que pagaban a Castilla los nasridas de Granada; al mismo tiempo era almojarife mayor. Por concesión especial de Alfonso X tuvo bienes raíces en Sevilla, Carmona y Écija. Después de su muerte sus bienes quedaron en secuestro hasta que sus herederos rindiesen cuentas; debieron hacerlo en un plazo muy breve, porque en 1276 los documentos ya mencionan a su hijo, Isaac ibn Sadoq, como almojarife mayor. Es el personaje que en la *Crónica* real aparece denominado como don Çag de la Maleha.

Estamos en presencia de algo que pudiera considerarse culminación de una carrera o, para emplear los términos de la tragedia griega, de una *hybris*: los que realizan grandes y arriesgados negocios pierden a menudo la conciencia de la fragilidad de las posiciones sobre las que se asienta su prosperidad. Así sucedió entonces. El rival y colega de don Zulema, Mayr, murió por estos mismos años, en 1275 ó 1276; acababa de cumplir una misión diplomática por encargo del rey, consistente en tantear en Marruecos las posibilidades de abrir vías de ac-

[4] A. Ballesteros Beretta, *Alfonso X el Sabio*, Barcelona, 1963, pp. 692-693.

ceso a las fuentes del oro africano. Su inmensa fortuna se dividió en tres partes, a las que accedieron dos hijos, Isaac y Yosef, y un yerno, Abraham ibn Shoshan, al que, siguiendo una norma que encontramos en muchas familias cristianas, se había obligado a tomar el apellido de su suegro para asegurar la continuidad del linaje.

La nueva generación había heredado el dinero y las ambiciones de sus progenitores, pero no la prudencia. Los Shoshan entablaron con don Çag una especie de guerra entre banqueros. El 9 de octubre de 1276, Isaac, su cuñado Abraham y un cristiano, Rodrigo Fernández de Sahagún, constituyeron una compañía que contaba con un capital de 200.000 maravedís de oro, a fin de arrendar por un período de dos años la renta del «servicio y montazgo» de los rebaños en todo el Reino; también obtuvieron facultad para revisar las cuentas de los entregadores de la Mesta en los cuatro últimos años, obligándoles a ingresar en el tesoro del rey las cantidades defraudadas o impagadas. Ya era mucho que unos judíos se hiciesen cargo tan general de una renta de ese valor, pero además reclamar aquello que parecía prescrito como olvidado, rebasaba los límites de lo prudente. Para no quedarse atrás, don Isaac ibn Sadoq presentó una puja de 400.000 maravedís para revisar las malversaciones que se habían cometido durante la campaña de Niebla. Los Shoshan admitieron el envite y sobrepujaron hasta 500.000 maravedís arrebatando a su rival lo que creían era un sustancioso negocio. El 18 de diciembre de 1276 Ibn Shoshan arrendó, por otro medio millón de maravedís de oro, la renta de sacas y cosas vedadas (represión del contrabando y regulación del comercio exterior), disponiendo todavía de otros 70.000 para invertirlos en la percepción de las tercias.

Los apuros económicos de Alfonso X permitían estos alardes a los judíos; ellos habían entrado en un juego especialmente peligroso, pues con reservas monetarias insuficientes se habían comprometido a pagar a la Corona, resarciéndose con rentas, atrasos y reclamaciones muy vidriosas, cantidades que rondaban los dos millones de maravedís, de valor en oro. Aparecían además ejerciendo sobre los cristianos la más desagradable potestad que cabe imaginar: la de los inspectores que trataban de descubrir los engaños. Cuando, poco antes de 1280, estallaron las profundas y graves discordias en torno a la sucesión entre Alfonso X y su hijo Sancho, todo el descontento contra los judíos tuvo ocasión de manifestarse. Sancho, todavía infante, ordenó a don Çag de

la Maleha que le entregara los fondos del almojarifazgo y éste obedeció. Inmediatamente los consejeros del rey acusaron al judío de malversaciones que habían hecho fracasar la empresa de Algeciras. Murió ahorcado, mientras muchos de sus empleados y subalternos iban a dar con sus huesos en la cárcel. El rey, a continuación, impuso a todas las aljamas una contribución especial para compensar los daños que sus arcas habían recibido.

Las consecuencias

La brusca ruina de los poderosos empresarios judíos, que coincidió con otros males semejantes en la Corona de Aragón —aquí no se registraron tantas ejecuciones como en Castilla—, sembraron la alarma. Los cristianos, como los judíos, tuvieron conciencia de que se estaba produciendo un cambio radical en la situación. Todros ben Judah Abulafia, que pertenecía a una familia de ricos empresarios cortesanos judíos y gozaba de gran prestigio en su comunidad toledana y fuera de ella por su vida de piedad, llegó inmediatamente a una conclusión: aquellos males eran la consecuencia de una conducta observada por las mismas víctimas y por otros, olvidada de las obligaciones religiosas y de sangre. En toda la aljama de Toledo fue decretado un ayuno riguroso que debía servir de anuncio y pórtico a una reforma hacia la vida de piedad. Las disposiciones que los dirigentes de la comunidad toledana adoptaron, y que algunas otras copiaron después, nos ayudan a comprender mejor la conciencia de decaimiento moral que había llegado a producirse: en adelante los judíos debían comprometerse a no defraudar en los pesos y medidas, cuidando de que las unidades fuesen correctas; no tendrían trato carnal con sus esclavas moras, asistirían con regularidad a la sinagoga, mostrarían especial cuidado en el cumplimiento de los preceptos.

Un viento de regeneración hacia el rigor de vida comenzó a recorrer las aljamas castellanas, pero las necesidades de la Corona seguían siendo apremiantes. Sancho IV comenzó a reinar en 1282, viviendo aún su padre; con él volvieron también los judíos a la Corte, en menor número que en la etapa anterior, como si existiera el deliberado intento de evitar una excesiva concentración de poder en pocas manos. Los arrendadores más importantes se encontraban repartidos

por distintas ciudades como si ellos hubieran decidido también reducir el ámbito de sus compromisos. Abraham ibn Shoshan, el yerno de don Mayr, parece haber sido el más importante; operaba en Sevilla como almojarife de la reina María de Molina y estaba también encargado, en 1287, de hacer una revisión de los realengos a fin de precisar qué rentas tenían que abonar. La documentación presenta otros nombres: los Abulafia en Toledo, los Abravanel en Córdoba, los ibn Turiel en Murcia, Samuel de Belorado en La Bureba, los ibn Wakar en Peñafiel, al amparo de don Juan Manuel, y don Yosef en Ávila. En 1287 don Lope Díaz de Haro, elevado a la privanza de Sancho IV, trató de retornar al pasado, imponiendo la unificación de todas las rentas en manos de Abraham, llamado el Barchilón, pero este proyecto duró muy poco tiempo; la caída del valido provocó la de su agente financiero.

Aparentemente nada había cambiado respecto a lo que sucedía antes de 1280. ¿Nada? Existe una línea sutil que cualquier historiador avezado puede descubrir aunque no consiga traducirla en pruebas documentales muy precisas. Ninguno de estos judíos cortesanos en la tercera o cuarta generación podía presentarse como un representante o valedor de sus aljamas; muy pocos rebasaban el nivel exigible en cuanto al comportamiento religioso. Eran, pura y simplemente, funcionarios reales que tendían a desgajarse de sus comunidades respectivas. No se les empleaba porque existiese hacia ellos la menor simpatía sino porque disponían de capitales suficientes para pujar en las subastas. Además, desde la conciencia cristiana, que prefería ignorar las virtudes de los demás judíos, eran prueba de lo que podía esperarse del judaísmo: arrendamientos y actividades de prestamistas; en resumen, nada bueno.

De este modo, a partir de la caída de los grandes empresarios —más adelante nos ocuparemos de los de la Corona de Aragón— comenzó en la legislación castellana la primera vuelta del tornillo sobre la tuerca. Algunas decisiones prepararon ya el gran asalto, que no se produciría hasta 1293. Un privilegio de Sancho IV al obispo de Ávila, en 1285, reconoció a éste el derecho a cobrar diezmos sobre todas las propiedades agrícolas o ganaderas, aunque estuviesen en poder de judíos. Esta disposición se aplicó después a otras diócesis. Las Cortes de Palencia de 1286 suprimieron el derecho de los judíos a tener jueces propios para librar sus pleitos: en adelante tendrían que escoger uno

entre los jueces ordinarios del concejo. En 1287, a petición del abad de Valladolid, presidente del Consejo Real, se suprimió en los pleitos por caloñas la obligación de presentar juramentos de judío y cristiano simultáneamente; bastaba el del segundo para constituir una prueba.

Leyes restrictivas de Valladolid (1293)

El desarrollo del comercio interno y externo en toda la Península durante el siglo XIII abrió a los empresarios judíos el acceso a una actividad, el corretaje, que no estaba sometida al riguroso sistema de las corporaciones. Se trataba de una profesión de intermediarios que se ocupaban especialmente de negociar los pagos aplazados. El número de judíos señalados como corredores de comercio era verdaderamente considerable; entre otras cosas era el procedimiento para ejercer el negocio de los créditos sin que se les pudiera acusar de usura y, sobre todo, un medio de atraer al negocio capitales de otras personas [5]. En definitiva, nos encontramos ante las primeras operaciones bancarias. Los créditos eran, además, imprescindibles en el gran comercio de exportación de lana e importación de paños, que era el eje de todas las relaciones castellanas: la mercancía era comprada con antelación a su producto y, por tanto, los pagos siempre se demoraban sin remedio.

Pero las ciudades no aceptaron esta situación: en el Ayuntamiento (no Cortes) que se celebró en Valladolid en 1282 para apoyar las pretensiones de Sancho IV contra su padre, los procuradores, entre las peticiones que presentaron, hicieron especial hincapié en éstas de la usura. Se necesitaba una clarificación, pero ésta fue demorada hasta unas nuevas Cortes, que se celebraron también en Valladolid once años más tarde. Las cuatro leyes que aquí se dictaron fueron una amenaza para los empresarios judíos que se movían en el ámbito medio del comercio, pero no para los judíos cortesanos. Se tiene la impresión, que puede no ser exacta, de que se pretendía eludir el tratamiento de los arrendatarios de impuestos. Analicemos ahora las disposiciones:

a) Se les prohibía rigurosamente la posesión de bienes raíces, como era todavía una práctica generalizada y desde mucho tiempo antes admitida.

[5] M. Kriegel, *op. cit.*, pp. 86 y ss.

> Los heredamientos que tenían hasta ahora, que los vendan, del día que este Ordenamiento es hecho, en un año; y que los vendan a quienes quisiesen en tal manera que los compradores sean tales que los puedan tener, con fuero y con derecho. Y de aquí adelante que los que no puedan comprar ni tener, salvo cuando el heredamiento de su deudor se oviere de vender, siendo pregonado según fuero, y si no hallare quien lo compre, que lo tome él en entrega de su deuda, por cuanto hombres buenos —aquellos que dieren los alcaldes del lugar— lo apreciaren que vale, y de allí a un año que sea obligado a venderlo [6].

Las casas y tiendas, al no estar consideradas como heredamientos, podían poseerse en propiedad.

Sabemos, por la documentación posterior, que un reducido número de judíos continuó en Castilla dedicándose a actividades agrícolas y ganaderas. No parece, sin embargo, que la ley fuese desobedecida, de modo que tuvieron que arbitrar procedimientos indirectos, aparte del arrendamiento temporal, que resultaba tolerable, entre los cuales el más común consistía en fingir una deuda de la que la tierra o el rebaño constituían la prenda en forma de «gaje vivo», lo que quiere decir que los beneficios que de ellos se obtuvieran equivalían al interés; de este modo, en tanto que la deuda no fuese abonada —y no lo era en ningún caso— el judío retenía la posesión. Sin embargo, aparte de la precariedad que tales métodos significaban, desde el ángulo de la mentalidad social nada variaba: se trataba de un préstamo y no de una inserción en el sector primario de la producción.

b) Abandonando las normas transitorias dictadas por Alfonso X, los intereses legales de los préstamos se situaron de nuevo en el 33,3 %, lo que indica algo que por otros conductos conocemos muy bien y es que el dinero era escaso y, por consiguiente, muy caro en Castilla. Se debía a la falta de metales preciosos, pero explica por otro lado que los judíos resultaran vecinos imprescindibles. La legalidad de dichos intereses tendía a legalizarse como en Francia e Inglaterra: para ello todas las cartas de obligación tenían que ser redactadas por escribanos cristianos y, para ser válidas, debían especificar con mucha claridad el nombre del deudor y el de los fiadores por él aportados; los pagos tenían

[6] *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, I, p. 115.

lugar, además, en presencia del propio escribano. Cumplido el año, el acreedor disponía del plazo de un mes para reclamar el pago de la deuda; si se descuidaba, subsistía únicamente la obligación de abonar el principal con los intereses del primer año, pero sin devengar otros nuevos. Al deudor se le daba la opción de retrasar el pago acudiendo al «renuevo» de la deuda por otro año, después de haber abonado los intereses vencidos y obligándose a nuevos réditos de la misma cuantía. Este derecho podía ejercerse solamente dos veces porque, al igualarse el capital con los intereses, es decir, en el plazo de tres años, la ley prohibía «renovar».

Aquí se ocultaban problemas que llegarían a ser graves. Cumplido el plazo máximo, el acreedor tenía que exigir el pago, recurriendo a un pleito en el caso de deudores morosos. ¡Cuántas veces encontramos larguísimos procesos judiciales en que los deudores trataban de eximirse de su obligación alegando que en los renuevos se les había exigido usuras fraudulentas no registradas! Vista la causa ante jueces cristianos únicamente, era frecuente el desamparo de los judíos, que se veían amenazados en sus negocios por otra cláusula de las leyes de 1293, según la cual todas las deudas prescribían a los seis años [7]. Es cierto que el rey se había negado a acceder a las demandas de los procuradores que solicitaban la prescripción a los cuatro. En definitiva, un número muy elevado de prestamistas judíos tenía que acudir a los tribunales: gastaban su dinero y se veían sometidos a un deterioro moral que era mucho más importante.

c) Las leyes de Valladolid confirmaron la disposición de las Cortes de Palencia, ya mencionada, suprimiendo el derecho de los judíos a poseer jueces propios ante los que librar sus causas. Pronto se derivó de esta condición otra, más perjudicial para ellos, puesto que los deudores cristianos fueron autorizados, como los acreedores judíos, a escoger juez, en especial cuando se trataba de deudas.

Como puede suponerse, tales jueces se mostraban favorables a sus correligionarios. Las demoras introducidas con este procedimiento se hicieron infinitas pues no era lógico esperar que judíos y cristianos coincidiesen en el mismo juez. Después de la muerte de Sancho IV, las Cortes de León de 1299, reunidas en momentos sumamente difíci-

[7] Es posible que exista alguna relación entre este plazo de extinción y la costumbre judía del año sabático. En todo caso es una cuestión a dilucidar.

les para la regencia de Fernando IV, dispusieron que para obviar los inconvenientes se designaran en cada ciudad jueces especiales, entre los caballeros u hombres buenos de la misma, que se ocupasen de las deudas «judiegas» evitando así las demoras excesivas. Las razones profundas de esta concesión aparecen expuestas en la propia ley: a los regentes les preocupaba mantener la flexibilidad económica de los judíos a fin de que «puedan cumplir mis pechos» [8].

d) Los préstamos no comerciales se efectuaban siempre sobre prendas muebles, como todavía hoy se practica en las casas de empeños. Los judíos estaban obligados a custodiarlas durante cierto tiempo, manteniéndolas en perfecto estado; pasado aquél podían venderlas para resarcirse. A veces se presentaban ante los alcaldes denuncias en el sentido de que las prendas depositadas no pertenecían al deudor sino que eran producto de robo; resultaba en estos casos muy difícil negar la acusación o probar la legitimidad del bien entregado como prenda.

Según hemos explicado con anterioridad, los sefardíes tenían un privilegio otorgado por los antiguos reyes de Castilla en cuya virtud probaban su inocencia prestando un juramento en hebreo en forma solemne dentro de la sinagoga sobre la Torá, estando presentes algunos testigos cristianos. Pues bien, las Cortes de Valladolid de 1293 introdujeron una importante restricción a este derecho declarando que era sólo de aplicación en los préstamos inferiores a ocho maravedís, una cantidad que el acelerado deterioro de la moneda tornaría muy pronto insignificante. En los préstamos de mayor cuantía había que redactar en todo caso un acta en la que figurase la declaración del dueño de la prenda, avalada por dos testigos. El legítimo propietario de una prenda que hubiera sido robada tenía derecho a recobrarla pagando por ella el principal del préstamo sin los intereses.

La documentación posterior nos revela cuántos procedimientos se usaron para que las leyes de Valladolid, siempre vigentes, fueran eludidas en la práctica; se trata de un fenómeno general en la Edad Media, y también en toda sociedad medianamente organizada, pues las necesidades de orden práctico —y los préstamos eran una de ellas— acaban abriéndose camino. Pero lo que les otorgaba su singular importancia era, no tanto el espesor de la red a través de la cual escapaban los

[8] *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, I, p. 144.

peces más hábiles, sino la coincidencia con las actitudes que desde el IV Concilio de Letrán se estaban asumiendo, con las acusaciones de usura difundidas por los mendicantes y con el tono del *Pugio fidei*. De los judíos se estaba diciendo, siglo y medio después de su aceptación masiva y en cierto modo generosa, que no eran personas deseables. Seguían siendo útiles por su dinero, en especial para el rey, a quien tributaban proporcionalmente más y mejor que los cristianos, pero su presencia no era buena: había llegado la hora —decían los procuradores de las ciudades— de ir desmantelando poco a poco la barrera de protección que constituían la antigua legislación castellana y los privilegios otorgados por los monarcas.

La cuestión de los préstamos en la Corona de Aragón

En Cataluña, más próxima a los lugares en donde se estaba desarrollando la intensa actividad de los dominicos —en Castilla, por ejemplo, ni siquiera se había introducido el procedimiento inquisitorial—, la propaganda antijudía, desencadenada por Pablo Christiani y Raimundo Martini, causó mayores efectos. Un rabino de Barcelona, Salomon ibn Adret, había tomado el relevo de Nahmánides en la dirección espiritual de la comunidad judía, estaba preocupado sobre todo por la defensa escrita del talmudismo y por el rearme moral de los rabinos. Conocía seguramente las fuertes presiones que desde Roma se estaban ejerciendo sobre Jaime I, para que impidiese el proselitismo entre los conversos y vigilase los libros escritos en hebreo, tan peligrosos para la fe.

No cabe duda de que Jaime I y su hijo, Pedro III (II en Cataluña), defendieron a los judíos, el segundo con más vigor que el primero, pero lo hicieron desde una postura que encerraba en sí misma fuertes contradicciones: aceptaban que el judaísmo era malo, pues así lo enseñaban sus consejeros eclesiásticos, pero no podían prescindir de los hebreos que eran fuente saneada de ingresos para el tesoro y hábiles manipuladores del dinero para el comercio.

Adret se preocupó ante todo de dar respuesta a los argumentos de Raimundo Martini [9] afirmando, de una manera singular, aquellos prin-

[9] Se trata de una réplica, punto por punto, a cada uno de los alegatos y también a los de Pablo Christiani. Una respuesta a este último había sido intentada ya entre 1269

cipios que eran, en su opinión, las columnas y fundamentos del judaísmo. Los teólogos cristianos dicen que los mandatos del Antiguo Testamento son de tres clases: aquellos que ya no son aceptables, aquellos otros que han sido invalidados con el tiempo y, por último, los que tienen carácter de permanentes. A esto respondía el sabio judío que era absurdo creer que Dios haya podido revelar verdades provisionales, modificables, pues sería tanto como afirmar que no son verdades. Tan sólo aquellos preceptos que hacen referencia al Templo o a Jerusalén no pueden provisionalmente cumplirse, pues no hay ni Templo ni Reino, pero volverán a obligar cuando uno y otro sean restaurados con el advenimiento del Mesías. El exilio a que se encontraban sometidos los judíos no era la consecuencia de mantenerse fieles a la ley mosaica, como sus enemigos decían, sino, por el contrario, de que no la cumplían con suficiente pureza, rigor y exactitud; sólo volviendo a esta fe en todas sus consecuencias lograría Israel su perdón. Los preceptos de la Ley, de carácter moral, son inmutables.

La consecuencia, que a los historiadores importa mucho destacar, es que ninguna de las partes, judía y cristiana, al producirse la ruptura después de 1263 pareció dispuesta a entablar el diálogo. Cada una se sentía cargada de razón. Los dominicos, siguiendo las huellas de Penyafort, estaban ahora convencidos de que la única solución verdadera al «problema» se hallaba en colocar a los judíos ante la disyuntiva de convertirse o emigrar. Esto era algo que *todavía* los monarcas aragoneses no podían permitirse: sectores muy importantes de la economía dependían de los préstamos judíos, de modo que poner a éstos en trance de expulsión equivalía, valga la expresión, a cerrar los bancos.

Esto era rigurosamente exacto. Maurice Kriegel [10] ha podido demostrar hasta qué punto la agricultura catalana y provenzal dependía de los préstamos judíos. Lo mismo podríamos decir de amplísimas regiones de Castilla, aunque la constatación documental procede, en este

y 1274 por Mardokai b. Jehosapha en su *Confirmador de la fe*, pero sin duda Adret iba más allá, porque pretendía dar instrucciones a los rabinos acerca de lo que debían inculcar a sus fieles. La precisión en las réplicas ha inducido a J. Perles, editor de sus *Responsa rabinica*, a creer que se trataba en algunos casos de nuevos debates, esta vez entre el propio Adret y Raymundo Martini (J. Perles, *R. Salomo b. Abraham b. Adreth: sein Leben und seine Schriften*, Breslau, 1863, pp. 54-55). En el estado actual de la investigación no es posible afirmar que tales debates hayan existido, tampoco podemos negarlo.

[10] M. Kriegel, *op. cit.*, pp. 88 y ss.

caso, de épocas mucho más tardías. No estamos refiriéndonos aquí a los pequeños préstamos de los tomadores de prendas, que muchas veces eran usurarios, sino a las sumas importantes que se requerían para poner en marcha la explotación de nuevas tierras, modificar los cultivos o adquirir propiedades, las cuales entraban en lo que en términos modernos consideramos como créditos o hipotecas. En los registros notariales conservados, la inmensa mayoría de la clientela estaba formada por propietarios y arrendatarios campesinos. Estamos por consiguiente refiriéndonos a actividades típicamente bancarias —con toda la dureza que quiera atribuírseles— sin las que resultaba imposible lograr la expansión y cuya retirada brusca habría significado un colapso. El segundo lugar, en dicha clientela, lo ocupaban los comerciantes y en especial los pañeros, que necesitaban siempre disponer de dinero líquido para hacer los negocios verdaderamente rentables. En Perpiñán, la nobleza, los monasterios y los oficiales del rey no significaban más del 15 % del total de los préstamos otorgados [11].

En la Corona de Aragón no se varió nunca la tasa de interés legal admitido: se mantuvo siempre en el 20 %. Aunque muchas veces dos o más prestamistas se asociaban, incluso con participación de cristianos, para llevar a cabo operaciones de mayor importancia, no se registra tendencia alguna a formar compañías como las italianas. Se trataba de una situación afectada por signos contradictorios. Por una parte no podemos afirmar —algunas veces se ha hecho— que los préstamos y el comercio del dinero eran absolutamente el medio de vida propio de los judíos; por otra, sin embargo, conocemos algunas ciudades en que tal actividad era predominante.

Este papel esencial de los judíos en cuanto al desarrollo económico era una especie de escudo protector que frenaba la persecución e impedía el destierro. Pero al mismo tiempo era acicate para el odio: al prestamista se le utiliza, pero de ninguna manera se le estima; cuanto mayor era la necesidad de recurrir a él, mayor resultaba también el resentimiento. Los préstamos que proporcionaban los judíos no aparecen siempre expresados en dinero; con frecuencia aparecen materias primas

[11] La documentación que recogiera A. Emery, *The jews of Perpignan in the thirteenth Century*, Nueva York, 1959, especialmente en las pp. 33, 55, 100 y en los apéndices de la obra, prueba muy bien este modo de operar. M. Kriegel, *op. cit.*, pp. 89-90, amplía el dato.

como trigo, lana, almendras o lino. Esto revela que los judíos fueron grandes almacenistas y que esta circunstancia les permitía ofrecer a los campesinos aquellos productos que necesitaban en cada ocasión. Prestar trigo cuando el precio es alto y reembolsarse después cuando ha bajado, pero expresando los valores siempre en dinero, era buen negocio para el almacenista. Ahora bien, en situaciones de crisis esta práctica se mostraba como muy negativa: siempre que se atravesaba un período de dificultad crecían las tensiones contra los judíos por la dificultad existente para devolver las deudas.

En otros términos, los préstamos directos bajo prenda, a diferencia de lo que ocurría con los créditos mercantiles, no eran capaces de favorecer ninguna clase de desarrollo económico. Por el contrario, en momentos de depresión contribuían a empeorar la situación de campesinos y artesanos, que acudían a ellos como a una tabla de emergencia y se veían luego obligados a sacrificar la mayor parte de sus ganancias para poder pagar los intereses.

Los favores de Pedro III

Jaime I y su hijo Pedro no alcanzaron a percibir más que algunos aspectos secundarios de la situación: compartían la actitud hostil de sus consejeros eclesiásticos hacia los judíos —nada, en la documentación, permite sostener otro criterio— pero se encontraban estrechamente vinculados a los grandes empresarios, que eran sus recaudadores de tributos y dominaban el comercio y artesanía del coral, uno de los grandes generadores de rentas para la Corona [12]; también desplegaban su actividad en la sedería, platería y orfebrería. Esta comprobación puede llevarnos a la apreciación errónea de que los judíos formaban un sector social opulento; algunos empresarios eran ricos, incluso extraordinariamente ricos, pero la inmensa mayoría, no. Sin embargo, ambos reyes decretaron una prohibición genérica a los judíos de emigrar sin permiso, porque —así lo dicen los documentos— sus capitales

[12] Sobre la participación de los judíos en este comercio mediterráneo ver especialmente los estudios de E. Baratier y F. Reynaud, *Histoire du commerce de Marseille*, II, Marsella, 1951, pp. 788-790, y de Cl. Carrère, *Barcelonne, centre économique à l'époque des difficultés*, II, París, 1967, pp. 403-404. Hay constataciones bastante precisas.

eran demasiado importantes para la salud económica del reino. Globalmente considerados, los judíos eran un capital que no podía perderse; a lo largo del siglo XIV dicho capital experimentaría serios quebrantos.

Los grandes empresarios no siguieron los consejos que les daban sus rabinos tras el Debate de Barcelona de 1263, en lugar de reconducir su existencia a una mejor observancia religiosa y una moderada conducta, siguieron ocupándose esencialmente de sus negocios librando feroces batallas entre sí, como habían hecho y estaban haciendo sus colegas en Castilla. Fueron especialmente famosas las que protagonizaron, en Zaragoza, los Cavallería, Alconstantini y Bonseñor [13]; aunque con menos virulencia las encontramos en todas partes. La población cristiana tomó buena nota e intervino también a su manera, con injurias a las personas e intentos de asalto a las juderías. Sabemos que, con ocasión de la Semana Santa, hubo apedreamientos en Játiva (1268) y en Gerona (1278). Todavía se trataba de episodios no serios pero obligaron al rey a intervenir para moderarlos.

Pedro III puede ser clasificado como un rey favorable a los judíos: modificó algunas de las disposiciones legales vigentes otorgándoles, por ejemplo, plena libertad para el comercio de víveres; confirmó la plena propiedad de sinagogas y cementerios; renovó la suspensión de las leyes que obligaban al uso de señales distintivas en la ropa y la obligación de acudir a sermones de los mendicantes cuando se celebraban fuera de las sinagogas; dejó en el olvido la orden de entregar libros hebreos para su examen; declaró nulas ciertas ordenanzas ciudadanas que obligaban a introducir fórmulas de maldición en los juramentos judíos y, como una extraordinaria novedad, se concedió a la judería de Perpiñán el uso de la ley del talión [14]. Es muy probable que detrás de cada una de esas concesiones hayan existido entregas de dinero por parte de los judíos, pues así era la costumbre.

[13] Moshe y Salomon Alconstantini pretendieron mover una acusación ante jueces judíos contra Judah de la Cavallería por abusos y malversación. F. Bofarull, *loc. cit.*, pp. 834-835.

[14] F. Fita, «Baer; algunas noticias referentes a historia y literatura de los judíos españoles», *Boletín Academia de la Historia*, LXXXVI, 1925, pp. 532 y ss., explicó con detalle en qué consistía dicha ley. Todo aquel que acudía a presentar una acusación contra judíos tenía que presentar un documento firmado y sellado, comprometiéndose a pagar todos los gastos del pleito en el caso de que no consiguiera que aquella acusación prosperara.

Esto no disminuye la importancia de los gestos del rey, pues resultaba en extremo difícil practicar cualquier clase de política favorable a los judíos. Mientras copias del *Pugio fidei* iban llegando a las bibliotecas de los conventos, el papa Nicolás III publicaba una bula severísima (4 de agosto de 1278) disponiendo que se organizara la predicación intensa, entre los judíos, acerca de aquella doctrina que sostenía que la condición de Cristo como Mesías estaba atestiguada por los textos hebreos. Preparándose para ejercer un poder hegemónico en el Mediterráneo, tan importante para el desarrollo de Cataluña, Pedro III tenía que ganarse la buena voluntad del Papa. Por eso tuvo que adoptar una política que muchas veces nos parece vacilante o contradictoria. Destituyó a Judah de la Cavallería, dando satisfacción a las quejas de las autoridades cristianas; en la práctica esta medida favoreció a los rivales de aquél, Moshe Alconstantini, Musa de Portella y Aaron ben Tahia, que se hicieron dueños de los arrendamientos de tributos en Zaragoza y Valencia. Cursó órdenes a los oficiales reales para que protegiesen a los conversos contra las autoridades de sus aljamas que pretendían negarles derecho a la herencia de sus padres o parientes. Restableció la práctica de los sermones proselitistas en las sinagogas.

Otra dificultad procedía de las estrechas relaciones con Navarra pues la influencia francesa sobre este reino acentuaba el antijudaísmo. La muerte de Sancho VII y el comienzo del reinado de la Casa de Champagne presenció ya un acto de violencia contra los judíos de Tudela [15]. Los nuevos soberanos hicieron amplio uso de la bula de 1256 que autorizaba a condonar los intereses de los préstamos cuando se sospechaba que fuesen usurarios. Una de las consecuencias más importantes de la revuelta llamada «de la Navarrería» (1277) fue el saqueo de las calles judías de Pamplona, y cuando el orden fue restablecido, el gobernador general impuso a las aljamas tributos muy elevados. Siendo los comerciantes judíos intermediarios entre Tudela y Zaragoza, era inevitable que se contagiara la hostilidad de uno a otro reino.

[15] Ver sobre esta cuestión el trabajo de Beatrice Leroy, «Recherches sur les juifs de Navarre à la fin du Moyen Age», *Revue des Etudes Juives*, CXL, 1981, pp. 319-342. Existe también una traducción española de esta investigación editada por Hiperión, Madrid, 1984.

De la prosperidad al desastre

En 1282 Pedro III, un Staufen por su esposa, se lanzó a la empresa de Sicilia, sin preocuparse demasiado de la oposición de los barones. Necesitaba dinero líquido, además de manera inmediata, sin esperar a los mecanismos impositivos demasiado lentos. Para ello acudió a dos grandes empresas familiares judías, los ibn Ravayya de Cataluña, y los ibn Manasseh de Valencia [16], que le entregaron grandes sumas. Se trataba, para ellas, de una inversión, puesto que Sicilia ofrecía nuevas y abundantes perspectivas para un comercio en pleno desarrollo en el que los judíos querían estar presentes. Astruch Ravayya, que figura en un documento de 1279 como tesorero real, constituyó con sus dos hijos, Moshe y Yosef, una compañía que tiene los rasgos más acusados de modernidad. Yosef embarcó en la flota que llevaba al rey y murió en Sicilia en diciembre de 1282.

Samuel y Judah ibn Manasseh, que aparecen mencionados en los textos cristianos como Bonnemaiz o Abmanaxim, eran médicos y arrendatarios de tributos. Pertenecen al modelo más completo de judíos cortesanos según la versión negativa que de ellos trazaban los rabinos. Educados en la cultura árabe, según era la tradición de sus familias, sirvieron a Jaime I como intérpretes y consejeros en cuestiones musulmanas; tras la revuelta de 1277, tan peligrosa para el reino de Valencia, redactaron los estatutos que, durante varias generaciones, servirían para la administración de las comunidades mudéjares. Samuel, que era el mayor de los dos hermanos, fue embajador de Jaime I en los pequeños reinos del norte de África; también formaba parte del equipo que acompañó a Pedro III en su viaje a Túnez y luego a Sicilia. Aunque no abjuró nunca del judaísmo, utilizó sus influencias para desvincularse enteramente de su comunidad: el rey le eximió de toda clase de tributos judíos y también de usar signos que de alguna manera denotasen su condición; vestía como cristiano, adornaba con oro y plata sus vestidos de seda, lino o paño, tenía caballo y usaba las mismas armas que cualquier hidalgo aragonés. Por lo demás eran muy escasas las

[16] En los trabajos mencionados anteriormente de David Romano se encuentran abundantes datos sobre esta cuestión. Hay que añadir el artículo del mismo autor: «Los hermanos Abenmassé al servicio de Pedro el Grande de Aragón», *Homenaje a Millás Vallicrosa*, II, Barcelona, 1956, pp. 245-292.

diferencias entre la empresa de los Manasseh —arrendamientos, créditos, importaciones y exportaciones— y las primeras compañías que estaban asentándose en Italia.

Esta elevación a la cumbre de la prosperidad era tan sólo anuncio de una estrepitosa caída, como la que padecieron los judíos castellanos, en este mismo tiempo. Esto demuestra la íntima relación entre ambos episodios. La nobleza del reino de Aragón encabezó un movimiento de resistencia contra el rey, al que se sumaron valencianos e incluso algunos catalanes, formando una Unión. El motivo principal de la protesta era la expedición a Sicilia, buena, según el manifiesto que redactaron, para comerciantes y financieros, mala, en cambio, para todos los demás. En el manifiesto que los Unionistas redactaron en 1283, como propuesta para la restauración del orden en la Monarquía, figuraba como una de las condiciones principales la exoneración de los judíos que ocupaban cargos en la Corona; aludían a la legislación pontificia que prohibía con todo rigor que ningún judío pudiera tener autoridad o ejercer potestad sobre un cristiano.

Pedro III se encontraba entonces en Sicilia; estando todavía ausente, el Consejo privó de sus oficios a Moshe Ravayya y a Moshe Alconstantini; al hermano de este último, Yosef, le fueron confiscados todos sus bienes. Cuando el monarca regresó a Cataluña, en donde se anunciaba como inminente la invasión francesa, no tuvo más remedio que pactar con los nobles, confirmando las medidas adoptadas por éstos y añadiendo otras. Se ordenó a los judíos el uso de una capa redonda de determinado modelo para que se les conociese bien y se les prohibió el uso de carnicerías públicas para sus sacrificios de carne ritual. Por lo menos, mantuvo en todo su vigor el amparo que otorgara a sus consejeros. Dependían, en todo y para todo, de la benevolencia real. Pero el 11 de noviembre de 1285, cuando estaba logrando la sorprendente victoria sobre Francia, Pedro III murió. Contaba solamente 46 años.

Su heredero Alfonso III no mostró interés alguno en la cuestión siciliana; a fin de cuentas, este reino había pasado a otras manos. Lo único que deseaba era lograr cuanto antes la paz en el interior y en el exterior. Levantó su protección sobre los consejeros judíos y éstos sucumbieron brusca y terriblemente: Samuel ibn Manasseh fue enviado a prisión mientras su inmensa fortuna quedaba bajo secuestro; Musa

de Portella murió asesinado (1286) y todos sus bienes se confiscaron. Nunca más hubo, en adelante, oficiales judíos que ocupasen magistraturas en la Corona de Aragón; algunos descendientes de aquéllos volverían a desempeñar, con el tiempo, similares funciones, pero ya no en calidad de judíos, sino como conversos.

V

EL SÍNODO DE ZAMORA (1313)

Coyuntura desfavorable

Los historiadores más recientes tienden a señalar el Sínodo de Zamora de 1313, en que los obispos de la provincia metropolitana de Santiago correspondiente, más o menos, al reino de León decidieron reclamar la aplicación inmediata a las disposiciones antijudías que Concilios y Papas venían urgiendo desde 1215, como el momento en que se produjo una inflexión desfavorable y no reversible en la conducta hacia los judíos. Es cierto, en términos generales. Fue mérito de Amador de los Ríos haber descubierto lo que en el capítulo anterior hemos explicado: que las tensiones habían comenzado bastante tiempo antes, en la década de los años 70 u 80 del siglo XIII. Ello no resta importancia al Sínodo de Zamora, que indicó el comienzo de una acción global sistemática por parte de la Iglesia en España, pero sí nos obliga a poner la atención en aspectos diversos que configuraron una coyuntura desfavorable.

Las primeras medidas, tan mal secundadas por los reyes, habían sido consecuencia de una actitud doctrinal propagada por los mendicantes y otros sectores. Se definió en los tratados y documentos de Nicolás Donin a Raimundo Martini, en los debates de París y Barcelona y, sobre todo, en la sentencia condenatoria del Talmud; los judíos fueron declarados herejes contra la Revelación veterotestamentaria que hubieran debido conservar. Este aspecto teológico fue eje fundamental del argumento presentado en el Sínodo.

Pero, al mismo tiempo, entraron en juego tres factores que no pueden ser descuidados; sin ellos tal vez no se habría producido la

persecución. En primer término situamos la depresión económica, visible en la Península aún antes que en el resto de Europa: se rompió la cohesión interna en las corporaciones de oficios, aumentaron o cayeron los precios, según las circunstancias, y surgieron tensiones; con frecuencia los judíos, como objeto de odio, fueron una válvula de escape para las tensiones internas. Después encontramos la difusión de las corrientes del averroísmo, que anunciaban lo que serían pronto grandes tormentas en la Teología cristiana; las denuncias contra los judíos presentaban a éstos como difusores de la desviación. Finalmente hemos de anotar la decisión que los grandes maestros del judaísmo como Adret o Asher tomaron de emprender la defensa de su fe y no mediante el silencio que pretende hacerse olvidar, sino reconquistando para las comunidades sefarditas todo el vigor de su conducta.

La dirección de Salomon ibn Adret

Adret llena toda una época [1]. La empresa familiar a la que pertenecía, mezclada en operaciones financieras de la corte, le proporcionó el acceso al entorno real, ejerciendo allí la defensa de sus compatriotas. Su elevadísima moral le ponía a cubierto de los reproches que se hacían a los judíos de Corte, cuya conducta criticó sin la menor dificultad. Conocía a fondo el latín y el Derecho Romano, amén de muchos otros conocimientos cristianos, lo que le permitía batirse siempre en un terreno más eficaz. En resumen, su postura fue la de un luchador entregado a la defensa de la fe todas las horas del día. Estaba convencido de que las desventuras que acechaban a su pueblo, aquellas estrepitosas y terribles caídas de financieros al servicio de los reyes cristianos, en Castilla y en Cataluña, no eran sino la consecuencia indirecta e inevitable de los vicios en que habían incurrido: ¿cómo puede un judío confiar en la misericordia de Dios si no cumple sus mandatos?

[1] Como ya hemos indicado, Adret (Rashba en siglas) dio la réplica al *Pugio fidei*, no desde una actitud defensiva sino, al contrario, afirmando radicalmente la veracidad del judaísmo. Este maestro, que había nacido en Barcelona en 1235 en una familia rica y que vivió 75 años, fue un trabajador infatigable. En sus 16.000 *responsa*, de los que sólo 2.000 han sido hasta ahora publicados, trató todos los aspectos de la vida judía, aportando doctrina jurídica que se aplicó a la redacción de los códigos posteriores. También compuso *novellae* del Talmud.

En consecuencia pensaba que cuanto más se apartasen los judíos de la obediencia de la Torah, más lejos estarían del camino de salvación. Aunque defendió a Maimónides de sus falsos intérpretes —escribió un tratado con este fin— no aceptaba ni el racionalismo ni la suavización de los rigores con que debía exigirse el cumplimiento de la Ley; por eso apoyó con todas sus fuerzas la reacción pietista provocada en Toledo por Abulafia en 1281 y continuada después por el rabino Asher. No era un revolucionario, ni siquiera lo que entendemos ordinariamente por un reformador religioso. Por ejemplo, en las querellas internas que sacudían a las aljamas preconizaba la conservación cuidadosa de los grandes linajes, tan influyentes; pero pedía a todos, altos, medianos y menudos, la ejemplaridad moral; cada fragmento de *halaká* —insistía— es un imperativo de conciencia para los judíos.

Una de las cuestiones que más intensamente preocupaba a Adret era la que suscitaba el precepto talmúdico «la ley del reino es ley», explicado también por Nahmánides a Jaime I. Este precepto, tan cercano a la afirmación paulina de que «quien resiste a la autoridad, resiste a la disposición de Dios», parecía volverse contra los judíos puesto que se estaban produciendo decisiones muy desfavorables. No hemos de olvidar que esta cuestión de la obediencia debida a la ley cuando ésta es legítima, constituía un quebradero de cabeza para los teólogos cristianos. Adret amplió un comentario que Nahmánides hiciera ya en sus *responsa*: la ley vigente, entendiendo por tal aquella costumbre consolidada que ha sido recogida en Códigos o Fueros, afecta lo mismo a judíos que a cristianos, habitantes de un mismo territorio; la cuestión nace al producirse nuevas promulgaciones. Las leyes nuevas, que nacen de la potestad legislativa del soberano, deben ser sometidas a un examen previo muy riguroso, pues sólo pueden ser consideradas legítimas cuando se acomodan al orden moral. En otras palabras, una ley dictada por una autoridad cristiana legítima no puede ser obedecida si contraviene un precepto moral judío, pues éste debe preferirse en todo caso.

Es importante que señalemos como un dato esclarecedor que en este punto había una coincidencia plena entre escolásticos y talmudistas, instalados en campos cada vez más hostiles: la legitimidad intrínseca de una ley depende de su acomodo a los principios de un derecho natural, impreso por Dios en el alma de cada hombre, y a las normas de la moral revelada. Un paso más y se entraría en la doctrina

del derecho de gentes. Pero en el siglo XIII se estaba dando la impresión de que todos los esfuerzos estaban orientados a fomentar la hostilidad, de modo que los principios que con tanta claridad se descubrían, eran empleados únicamente en sentido contrario. El paralelismo en la evolución de ambas comunidades, judía y cristiana, es otro hecho sorprendente a destacar.

Por ejemplo, Adret, como los franciscanos, estimulaba el pietismo, es decir, el cumplimiento minucioso de los preceptos, el amor a los textos sagrados, la sensibilización de la oración y de la vida religiosa; no ocultó nunca los recelos que a veces le asaltaban acerca de posibles exageraciones en esa tendencia, pero veía en ellas menos peligro que en los brotes de racionalismo —«averroísmo» era la expresión común— que se detectaban de una manera especial en las tres comunidades occitánicas de Montpellier, Perpiñán y Narbona [2]; algunos defendían ya una interpretación alegórica y libre de la Escritura y el reduccionismo de los preceptos a meros símbolos. En 1303 Adret denunció que en dichas escuelas se estaba transmitiendo una doctrina inmanentista muy radical, que amenazaba con someter la Torah al análisis filosófico, destruyendo prácticamente la fe, algo que coincidía con lo que muy pronto aparecería entre los cristianos al amparo de la «vida moderna». El gran maestro de Barcelona tenía tal conciencia del peligro de división radical que podía llegar a producirse, que se demoró dos años hasta tomar la decisión de firmar dos decretos de *herem*, que los ortodoxos le reclamaban con insistencia: el primero prohibía el estudio de la Filosofía Primera (Metafísica) antes de los 25 años y la lectura de los pensadores griegos antes de los 30; el segundo condenaba resueltamente la interpretación alegórica de la Escritura.

Contrapartida cristiana: Nicolás de Lyra

Tras la primera etapa de la lucha contra el judaísmo, que consistió en dejar bien establecido ante los cristianos que el Talmud era un horrible sustento de herejías, los mendicantes, una vez comprobado el es-

[2] M. Kriegel, *op. cit.*, pp. 148-170, estudió minuciosamente esta cuestión: se considera a las tres comunidades como provenzales porque usaban la lengua de *oc*, pero no porque se tenga conciencia de que formasen una determinada entidad política.

caso efecto de esta argumentación entre los hebreos, decidieron pasar a una segunda fase. Por los conversos, cuyo número aumentaba poco a poco, conocían algo de lo que estaba ocurriendo en el interior de las aljamas, en especial cómo había una reconducción hacia el misticismo y la vía de piedad. No bastaba, pues, con denunciar o combatir las «desviaciones», había que demostrar que el Cristianismo poseía la verdad y que ésta era también comprensible y explicable por la vía de la razón. Fue el gran proyecto que culminó con Raimundo Lulio (Ramon Llull). Como una parte esencial del mismo figuraba el aprendizaje de la lengua hebrea para independizar a los teólogos cristianos del trabajo de los exégetas judíos.

El trabajo de Llull aparece como meta final de una tarea continuada e insistente, cuya primera raíz hemos de buscarla en la decisión adoptada en 1236 por el capítulo general de los dominicos, celebrado en París, acerca de la preceptiva creación de escuelas para el estudio del hebreo; los teólogos cristianos debían convertirse en custodios de la *hebraica veritas*. Como hemos explicado en el capítulo anterior, varias de estas escuelas fueron fundadas especialmente en España. Paralelamente los franciscanos, que hasta entonces habían desempeñado un papel secundario, comenzaron a tomar protagonismo en la batalla contra el judaísmo en otro terreno; su influencia sobre Llull sería predominante.

El franciscanismo estaba atravesando en estos años de cambio de siglo tensiones sumamente graves en su interior, las cuales se insertan en la gran querella en torno al racionalismo. Algunos de sus maestros situados en la línea de Duns Scoto, al rechazar el racionalismo que consideraban excesivo —en definitiva al repudiar a Santo Tomás de Aquino y la *Summa*—, pasaron a defender un voluntarismo nominalista y una especie de confusión entre pobreza y carencia de bienes que, en torno a 1320, cristalizó en el occamismo y en el movimiento de los *espirituales*, que anunciaban el fin de la Iglesia jerárquica y rechazaban la autoridad del Papa. Nicolás de Lyra, provincial de los franciscanos de Francia en esta ocasión, al producirse el desgarrón trató por todos los medios de evitarlo adoptando una actitud moderada, pero no pudo por menos de condenar a estos extremistas que amenazaban la estructura misma de la Iglesia. Su problema estaba en descubrir el origen de tales doctrinas y en demostrar a la vez que el espíritu franciscano era el más eficaz a la hora de lograr la expansión del cristianismo; a este

respecto la conversión de judíos y musulmanes podía ser la muestra fundamental de la eficacia.

Nacido en Lyre (Normandía) en 1270 y muerto en 1349, procedía de una familia que sólo contaba con antecedentes cristianos; éste es un rasgo que él y Llull tuvieron en común [3]. Conocía de sobra el *Pugio fidei* pero quería para sus frailes una obra distinta que reuniese dos condiciones esenciales: la clara sencillez —Martini había escrito un libro extenso y en ocasiones farragoso— y la adopción de una postura que fuese considerada como positiva, es decir, de llamamiento a la conversión sin condenas ni amenazas. Esta obra fue titulada por su autor *Postilla litteralis super Bibliam* y le dio gran fama porque demostraba un gran conocimiento del hebreo. Lyra aceptaba la corrección en la conducta de quienes, en siglos anteriores, ante los evidentes errores que se advertían en la *Vulgata,* tomaron la decisión de acudir a la *hebraica veritas* y, sobre todo, a Rashi, «que entre los doctores hebreos ha sido el que ha hablado más razonablemente» [4]. Esta concesión se contraponía al convencimiento de que, entre los judíos, había una malevolencia innata, inherente a su naturaleza. Haciendo un comentario a Jeremías, Lyra atribuyó a esta malevolencia la ceguera que padecían los judíos, que les inducía a aceptar, en lugar de la verdad contenida en sus propios textos —esto es, que Cristo había venido—, las enseñanzas infantiles e irracionales que les transmitían sus rabinos.

Lyra descubrió que las actitudes negativas no eran suficientes y en dos tratados posteriores, el *Quodlibetum de adventu Christi* (1309) y la *Responsa ad quemdam Iudeum ex verbis Evangelii secundum Mattheum contra Christum nequiter arguentem* (1334) [5], escritos después de la expulsión de los judíos de Francia, se propuso desplegar una gran apologética ca-

[3] El mejor estudio biográfico ha sido trazado por H. Labrosse, «Biographie de Nicholas de Lyre», *Etudes franciscaines, XVII,* 1907, pp. 480-505 y 593-608.

[4] Hermann Hailpering, *Rashi and the christians scholars,* Pittsburg, 1963, pp. 144-145, ha dejado claramente establecido el principio de que Lyra utilizó con plena honestidad los textos de Rashi, que eran los entonces manejados.

[5] El segundo de estos tratados parece ser una respuesta directa a «Las guerras del Señor» de Jacob ben Reuben, que se había propuesto utilizar el procedimiento de Pablo Christiani aunque en sentido inverso, esto es, utilizando textos del Evangelio de San Mateo para negar la divinidad de Jesucristo. Aspecto analizado por Charles-Victor Langlois, «Nicholas de Lyre, frère mineur», *Histoire littéraire de la France,* 36, 1972, pp. 355-400.

paz de demostrar con argumentos racionales internos, valiéndose de la propia tradición judía, que el cristianismo era ya el nuevo y verdadero Israel. Al historiador le surge la duda a la hora de fijar los destinatarios de tales escritos; no podía tratarse de los judíos franceses, puesto que habían sido expulsados; la hipótesis más lógica es la que apunta al objetivo de fortalecer la conciencia católica, señalando a los catequistas nuevos caminos por donde podía afrontarse el problema del judaísmo hispánico, el más difícil y consistente [6]. En todo caso puede decirse que nos encontramos ante el texto medieval más significativo de la conciencia que la sociedad cristiana, guiada por los mendicantes, estaba adquiriendo respecto al problema judío.

La *Postilla* presentó, ante todo, la comprobación que a su autor parecía definitiva y contundente: en tres pasajes concretos, Gn. 49,10, Is. 7, 14, y Psal. 110,1, pertenecientes todos a la Biblia hebrea, se hacen referencias concretas al Mesías todas las cuales se han cumplido en Jesús de Nazaret; por tanto no hay la menor duda de que los judíos tienen motivos y pruebas sobrados para creer en Él. Al mismo tiempo y en varios textos bíblicos, midráshicos y talmúdicos, que Nicolás de Lyra mencionaba, se contienen aclaraciones y detalles más que suficientes para demostrar la realidad de tres dogmas cristianos: que la Divinidad es a la vez una y plural, que el Mesías tiene que poseer una doble naturaleza, humana y divina, que, finalmente, este Mesías había venido, pues se referían a Él en tiempo pasado. Dios es definido con el término Elohim, que es plural. En plural —«hagamos al hombre, etc.»— se expresa Dios en el acto creador. Ciertos textos midráshicos atribuyen al mismo Dios tres propiedades creativas. Inmediatamente Lyra pasaba al ataque: si Rashi y los eminentes maestros judíos que le acompañaron han negado estas verdades es porque ni siquiera son fieles a su propia tradición. Les ciega, en suma, la mala voluntad cuando rechazan el Cristianismo.

La dureza de los argumentos del *Quodlibetum* superaba la de la *Postilla*. Es indudable, decía, que los rabinos han manipulado con mala voluntad los textos del Antiguo Testamento para hacerlos servir a sus

[6] Bernhard Blumenkranz y Hermann Hailpering, *op. cit.*, pp. 140-141, entienden que el libro no estaba dirigido a los judíos sino a los cristianos y que por esta razón asumió el tono tolerante, «serio, leal, cortés, positivo y verdaderamente científico» propio de los no polemistas.

propósitos. Pasado algún tiempo, cuando las violencias estallaron en torno a 1391, iniciándose la destrucción del sefardismo, algunos maestros hebreos descubrieron en este programa, más que en el de Llull, la raíz última de la persecución. Y entonces, cuando probablemente era demasiado tarde, Profiat Duran, Isaac Abravanel y Hayyim ibn Musa dieron la réplica. Ésta no podía tampoco formularse en términos de ofensiva porque no disponían de medios para hacer llegar sus argumentos a los cristianos. Decían a los judíos que *no* debían admitir otros textos que los que propusiesen los rabinos, *ni* entrar en debates con cristianos, *ni* consentir que éstos trataran de argumentarles con textos de la *Vulgata* o de los Setenta. En suma, Lyra había colocado a los sefarditas en términos de pura defensa. No pretendía debatir; exigía, como solución última, la pronta conversión.

Los argumentos de Llull

Ningún pensador medieval ha ejercido influencia tan dilatada en la Península como el famoso mallorquín. Llull, nacido en Palma poco tiempo después de la conquista, llamado a una brillante carrera política, se convirtió a la vida religiosa en 1275 por una visión de Jesús que le impulsó a abandonar bienes y honores, mujer e hijos, a fin de dedicarse a salvar almas. Tratemos de colocarnos en su estado de ánimo: había descubierto aquello que constituye el bien absoluto, ante el cual todo lo demás no es sino polvo y ceniza, y deseaba emplear su existencia en comunicar a los demás dicho bien. La conversión de los musulmanes en primer término —había muchos en la Corona de Aragón— y la de los judíos en segundo eran los objetivos únicos a tener en cuenta. Para una mentalidad secularizada, como la de nuestros días, se hace muy difícil llegar a comprender actitudes como la suya y, sin embargo, resulta imprescindible intentarlo para llegar a entender el orden de los sucesos. En el siglo xv las obras de Llull se encontraban en todas las bibliotecas españolas y, muchas veces, en ejemplares repetidos; de modo que pocos trabajos de pensamiento han contribuido tanto a configurar el orden de valores en las postrimerías de la Edad Media.

En dos de sus obras, el *Llibre de contemplació* y el *Llibre de doctrina pueril*, Llull hizo algunas afirmaciones muy importantes: Dios, que es la Verdad Suprema y Absoluta, ha comunicado a los hombres la Revela-

ción, poniéndola al alcance del entendimiento de criaturas que Él mismo ha dotado de razón; por consiguiente la doctrina revelada debe ser comprensible racionalmente. De ahí se puede llegar a la conclusión de que es posible demostrar, con medios intelectuales humanos, que el Cristianismo, al contener la Revelación última, es al mismo tiempo la forma religiosa más adecuadamente racional. Éste era el método que deseaba aplicar en sus misiones ante musulmanes y judíos. Primero debía establecerse con claridad el principio de la existencia y absoluta perfección de Dios, algo que, sin vacilar, admitían las tres religiones. Como, en definitiva, se trataba de descubrir cuál de las tres —recordemos el cuento de los anillos— era la verdadera, bastaba con admitir que sería aquella que describiese mejor la perfección absoluta de Dios.

Llull daba por descontado que tal condición pertenecía únicamente al Cristianismo. Pero admitía también que el judaísmo era merecedor de veneración y de respeto, pues hubo un tiempo en que fue receptor y custodio de esa misma verdad [7]. Esta apertura ha equivocado a veces a los investigadores; el lullismo recomendaba tolerancia y paciencia como virtudes esenciales a quienes estaban llamados a propagar la fe cristiana, pero no admitía el menor resquicio de transigencia; siendo el judaísmo desviación peligrosa, el verdadero deseo del cristiano nada tiene que ver con la comprensión hacia el mismo. Cuanto antes se convirtiesen los judíos, mejor.

Como era hábito general entre los escritores del siglo XIV, Llull recurrió a una novela alegórica, el *Llibre del gentil e los tres savis* [8]. Paseando por un bosque un idólatra se encuentra con tres sabios, judío, musulmán y cristiano, llegados hasta una fuente que riega cinco árboles, porque con independencia uno de otro la Inteligencia les ha co-

[7] Ésta es una cuestión delicada e importante, pues ha dado origen a que se le haya considerado, a veces, amigo respetuoso de los judíos y otras veces como su principal enemigo. Me parece que la solución al dilema no puede hallarse más que penetrando en su propia mentalidad: el judaísmo es una desdicha que padecen los judíos porque, con lamentable ceguera, se empeñan en rechazar la evidente verdad. Por ello se les debe enseñar con mucha paciencia —obtuvo en 1299 una licencia de Jaime II para entrar los sábados en la sinagoga a predicar aunque no era más que terciario franciscano— esa misma verdad convenciéndoles para que la abracen. De una u otra forma se trataba de lograr la conversión. J. M. Millás Vallicrosa, «Algunas relaciones entre la doctrina lulliana y la Cábala», *Sefarad*, 18, 1958, pp. 241-253, descubrió que Lull tenía conocimientos de algunas corrientes cabalísticas pero no hizo crítica de ellas.

[8] La mejor edición con notas, de J. M. Millás Vallicrosa, Madrid, 1957.

municado que dichos árboles son las propiedades y virtudes de Dios y sus flores las virtudes y también los pecados de los hombres. Con ayuda de los árboles los tres sabios debían discutir racionalmente entre sí hasta descubrir cuál es la Verdad válida para todos los hombres y todas las naciones, cuál expresa mejor la perfección absoluta de Dios. En primer término los sabios, cumpliendo lo indicado en el *Llibre de la doctrina pueril*, logran conjuntamente convencer al pagano de que existe un solo Dios Creador, y de que tras la muerte habrá una resurrección de los cuerpos.

A continuación cada sabio explica el contenido de su propia fe. En apariencia no se llegaba a ninguna solución concreta; al final de la novela el gentil no dice cuál de las tres relaciones le parece ser la verdadera, y los sabios acuerdan reunirse de nuevo para seguir discutiendo.

Libro sorprendente, muy distinto de lo que suelen ser los tratados medievales, calificadores desde el primer momento. En apariencia Llull se mantenía en equilibrio; pero, como en el mencionado *Cuento de los Tres Anillos*, existe una clave que no cuesta mucho trabajo descubrir: sólo una de las tres religiones es la verdadera. Hay un cierto paralelismo con el diálogo *Kuzarí* de Yehudá ha-Levi [9], pues, como aquél, el autor está dando a entender sin ninguna duda que se halla en posesión del anillo auténtico y no de una de las réplicas. Las preguntas que el gentil hace al sabio judío son precisamente los cinco obstáculos que desde la posición cristiana se consideraban insalvables, mientras que las que formula al cristiano no pasan de ser dudas o puntos de difícil comprensión a fin de que puedan ser aclarados. Cuando el judío responde a la pregunta de qué hacía Dios antes de crear el mundo, su respuesta —«una operación eterna, un amor y entendimiento de Sí Mismo, glorificándose a Sí Mismo y comprendiendo todas las cosas extrínsecas»— coincide plenamente con el argumento empleado por Nicolás de Lyra en favor de la Trinidad. Cuando se expone la situación de los judíos, esclavizados a otras naciones e incapacitados para cumplir plenamente la Ley hasta que venga el Mesías a libertarlos, el gentil llega a la conclusión de que algún gravísimo pecado contra la Divinidad han debido cometer del que no serán liberados hasta que no se arrepientan

[9] Esta observación es hecha por Jeremy Cohen, *op. cit.*, pp. 208-214.

y pidan perdón. De modo que Llull no estaba exponiendo lo que los judíos decían de sí mismos sino aquello que los teólogos y predicadores cristianos afirmaban que era doctrina judía. Con meridiana claridad aparece además la negativa del gentil ante la religión judía; sería una insensatez por su parte unirse a quienes viven bajo la servidumbre del pecado.

Llull no podía defender una postura transigente pues hubiera sido, en su opinión, un renocimiento de que nadie posee la Verdad absoluta, y él la había encontrado dando a cambio su vida en un acto de entrega. Estaba simplemente tratando de hallar un procedimiento de instrucción para inducir a los judíos a que le acompañasen en ese descubrimiento de la Verdad. En agosto de 1305 concluyó la redacción de una serie de 52 sermones, uno para cada semana del año, destinados a convencer racionalmente y por medio de textos del Antiguo Testamento de la exactitud de la doctrina cristiana; no se trataba a los judíos como pérfidos, fórmula que había penetrado hasta la liturgia, sino de obcecados. Y esto porque rechazaban tres creencias fundamentales en el Cristianismo pero no introducidas por él de nuevo, puesto que se encuentran ya con suficiente claridad en el Antiguo Testamento según ellos mismos lo estaban leyendo:

a) La Trinidad. Si en el salmo 110,3 se dice: «ante luciferum genui Te», refiriéndose al Mesías, es indudable que se trata de una generación antes del tiempo, puesto que el primer acto creador de Dios fue la luz. Se trata, pues, de que el Mesías es engendrado no en el tiempo sino en la Eternidad. A continuación, Llull aportaba otras 14 citas del Antiguo Testamento que hacían referencia a la pluralidad de Dios; entre ellas destacaba la triple invocación, *Baruch, Baruch, Baruch Adonai* (Is. 6,3). Su conclusión era que, al negar el dogma de la Trinidad, los judíos no sólo incurrían en contradicción con doctrinas que conocían bien, sino que estaban negando una de las perfecciones eternas de Dios, que es la pluralidad; sin ella, Dios no puede ser eternamente activo y, en consecuencia, tampoco es necesariamente existente.

b) La Encarnación. Llull interpretaba la prohibición «no tengas dios ajeno» como una advertencia de la proximidad que existe entre Dios y los hombres. Éstos, segun el Génesis, han sido creados a imagen y semejanza de Dios —es una frase reiterada— y poseen en su naturaleza claramente el signo de la Trinidad (memoria, entendimiento, voluntad, padre, madre, hijo, etc.). De modo que si Dios no fuese tri-

no habría que admitir que dicha semejanza se refiere a «otro» dios ajeno al de la Biblia. La Encarnación es una consecuencia de la Trinidad de personas y también de la íntima asociación de la naturaleza divina a la humana. Según el pensador mallorquín, los textos hebreos contenían abundantes referencias indirectas a la Encarnación divina.

c) La Ley de Moisés ha sido erróneamente interpretada por los judíos, al convertir los preceptos espirituales en ella contenidos en mandatos materiales. Por ejemplo, en uno de sus sermones recomendaba como tema la aclaración de que el mandamiento individual de honrar padre y madre se refería especialmente al honor de Dios Padre y al bien de la Santa Madre Iglesia.

No debe extrañarnos, pues, que las conclusiones a que Llull llegaba fuesen muy tajantes. No era conveniente que los judíos habitasen en reinos cristianos puesto que no habían conservado con fidelidad el Antiguo Testamento. Quien rechaza la voluntad de Dios —y evidentemente los judíos, en su opinión, lo estaban haciendo— se convierte en un peligro para sus vecinos. En la práctica recomendaba dos cosas: organizar un gran programa catequético a fin de lograr su conversión, instruyéndolos primero en la filosofía cristiana, necesaria para el entendimiento racional, y aquellos que, después de conocida, rechazasen la verdad, tendrían que ser expulsados.

De modo que en las tesis de Nicolás de Lyra y en las de Llull aparecían la conversión y el destierro como alternativas finales y únicas.

El Mesías que no llegó

Todas las diferencias tendían a concentrarse en un punto: el Mesías —sostenían los cristianos— ha llegado ya y debe ser reconocido; tiene aún que venir —sostenían los judíos— y entonces el pueblo de Israel será libertado. Se comprende la tensión anímica que dicha esperanza iba necesariamente creando, en un tiempo en que supersticiones y magia comenzaban a rebrotar, ayudadas por las dificultades de una coyuntura recesiva muy profunda. La más antigua noticia de una acusación de crimen ritual la encontramos en Zaragoza en 1294 [10]. Es no-

[10] Sin embargo, como hace notar M. Despina, «Las acusaciones de crimen ritual en España», *El Olivo,* 9, 1979, pp. 48-49, no se convirtieron en acusaciones serias hasta el siglo XV.

table la coincidencia; las fuentes judías, en especial Adret y Abner de Burgos, dan noticia, confusa por otra parte, de un movimiento mesiánico que se produjo en Ávila en 1295. No estamos seguros de la forma en que se desarrollaron los sucesos. De ahí que tengamos que reducirnos a la mera mención de las noticias.

Dos sedicentes profetas aparecieron simultáneamente en Ayllón y Ávila anunciando el próximo advenimiento del Mesías; de este modo iban a disiparse todas las dudas que se habían suscitado. Uno de ellos, el que residía en Ávila —no conocemos su nombre ni tenemos el menor rastro de un libro que, al parecer, escribió—, dijo que la Admirable Sabiduría le había revelado que la trompeta que anunciaría al mundo la llegada del Mesías iba a sonar el último día del mes de Tammuz del año 5055, que correspondía al 1295 de la Era Cristiana. Los judíos se prepararon cuidadosamente para este momento con ayunos y mortificaciones. Ese día, vestidos de blanco, se reunieron en las sinagogas. Abner, después de su bautismo, dijo que se había producido un hecho sorprendente contrario al que sus autores esperaban: llovieron del cielo pequeñas cruces que se adherían a las ropas. Y el antiguo rabino de Burgos concluye diciendo que ésta fue la causa de que muchos se convirtiesen, entre ellos él mismo. Pero resulta incongruente con esta afirmación el hecho de que su bautismo no tuviera lugar en 1295 sino un cuarto de siglo más tarde, por razones muy complejas que tendremos la oportunidad de analizar.

Tensiones nerviosas, mezcla de angustia y de esperanza, contribuían a conformar la mentalidad judía en estos momentos. Llegaban a España noticias acerca de la expulsión ejecutada en Inglaterra y de los preparativos que se hacían en Francia para seguir la misma conducta; desde Alemania venían algunos notables refugiados que explicaban lo que allí sucedía. Es significativo que aumentara el número de conversos. El 17 de noviembre de 1297 aparece la primera ley que se ocupa de ellos; al parecer, sus antiguos correligionarios intentaban negarle derechos sobre los bienes patrimoniales que pudieran corresponderles; al mismo tiempo los cristianos se mostraban hostiles, como si no creyeran en su sinceridad.

Reflejo de la expulsión de Francia

Jaime II de Aragón, que acababa de lograr una reconciliación con el Papa mediante renuncia meramente formal a la empresa siciliana, lo que permitió también el restablecimiento de relaciones con Francia, se encontró de pronto con que muchos judíos expulsados de este último país trataban de fijar su domicilio en España. Se acentuaron las presiones eclesiásticas, porque muchos pensaban que la Corona de Aragón debía imitar la conducta de las otras monarquías, máxime cuando la iniciativa correspondía a los descendientes de San Luis, que hacían de cabeza de la Cristiandad. Jaime II, aunque hizo algunas concesiones, en especial la reiteración de las predicaciones sabatinas en las sinagogas y la introducción de la fórmula de maldición en los juramentos hebreos, como le venía siendo solicitado se mantuvo firme en cuanto a garantizar la residencia de los hebreos en sus reinos. Advirtió a los inquisidores que carecían de autoridad sobre los judíos y ordenó a todos los oficiales reales que tuviesen en cuenta la obligación de proteger las aljamas. Tampoco permitió que se pusiesen obstáculos al asentamiento de los expulsados.

Las fuentes escritas judías han recogido con agradecimiento la noticia de esta protección otorgada por los monarcas aragoneses en momento difícil. Sabemos, sin embargo, que no era nada altruista. Los judíos seguían siendo muy provechosos: Alfonso III recaudó entre ellos 500.000 sueldos de oro con destino a una «guerra de Granada» que nunca existió. La compra del condado de Urgel para el patrimonio real fue posible gracias a un préstamo judío de 115.000 libras; no tenemos noticia de cuándo y cómo se restituyó.

Otros problemas delicados se estaban produciendo y contribuían a la hostilidad. Entre los que llegaban de Francia había muchos que recibieron el bautismo, pensando sustraerse de este modo al decreto de expulsión o atemorizados ante las amenazas. Pero estaban arrepentidos y acudían a las juderías solicitando ser reintegrados a su comunidad religiosa que nunca habían deseado verdaderamente abandonar. Las leyes canónicas cristianas eran muy precisas: para que un bautismo pudiera considerarse inválido se requerían unas condiciones tan extremas que prácticamente no se daban nunca. Por consiguiente el bautizado que retornaba al judaísmo era un relapso y los inquisidores tenían jurisdicción sobre él. Ahora bien; para descubrirlos, prenderlos y casti-

garlos tenían que penetrar en el interior de las comunidades originando confusión, al proceder por sí mismos.

Inquisidores que llegaban a la búsqueda de relapsos, predicadores que invadían la sinagoga el sábado por la mañana procediendo a pronunciar un sermón, recaudadores de impuestos que también penetraban en la judería obligando a hacer «manifestación» de bienes para, de este modo, distribuir con más eficacia las cargas, eran otras tantas claras limitaciones del *status* que en otro tiempo disfrutaran los judíos. Las aljamas iban perdiendo poco a poco su autonomía. Se comprende muy bien que cuando se produjeron los primeros proyectos para cerrar las juderías sus moradores los admitiesen como si de alguna manera esto les asegurase alguna mayor protección. Sin embargo, el cierre de los barrios era una amenaza.

El Concilio de Vienne

Entre la muerte de Sancho IV (1295) y la declaración de mayoría de edad de su nieto, Alfonso XI (1325), el reino de Castilla padeció un período de fuerte inestabilidad política y de quiebra de la potestad regia: hubo dos minorías bastante prolongadas y, en medio, una breve presencia en el trono de Fernando IV, que mostró muy escasas dotes políticas. Por primera vez podían comprobarse los perjuicios que sufrían los judíos cuando carecían de la que era su única eficaz protección; en las Cortes de León de 1299 hubo un verdadero estallido de hostilidad por parte de los procuradores de las ciudades. Aunque los nobles seguían empleando judíos en la administración de sus bienes y dispensaron su protección a cada uno de sus allegados, también decidieron colocar el antijudaísmo en sus programas, porque suponían que esto les proporcionaba popularidad. No hubo variación en cuanto a las leyes que regulaban los préstamos, pero en todo este tiempo los grandes oficiales judíos desaparecieron; los empresarios se vieron obligados a trabajar en escalones más bajos dentro de la Administración.

Y, sin embargo, una especie de extraña alianza íntima había llegado a establecerse entre el rey y «sus» judíos, esencialmente la misma que existía entre cada noble y «sus» administradores. La Corona los necesitaba para fortalecerse y ellos, a fin de cuentas, sabían que de la voluntad del monarca dependía su bienestar. No tenemos noticia de

que se hayan preguntado alguna vez qué sucedería en el caso de que dicha voluntad cambiara; hay que suponer que alguien debió plantearse esta cuestión. Entre tanto no les quedaba otro recurso que contribuir como pudieran a la estabilidad e incremento del poder real. En las Cortes de Valladolid de 1312, justificando la protección, los consejeros de Fernando IV explicaron a los procuradores que la cabeza de pecho de los judíos significaba para la hacienda pública no menos de 6.000 maravedís diarios, una suma que ahorraban las ciudades [11], y aparte quedaban las aportaciones extraordinarias y los beneficios que devengaban los préstamos y créditos. Diez años antes, cuando en las Cortes de Medina de 1302 los procuradores solicitaron que se prohibiese a los judíos arrendar rentas, la respuesta fue que no era posible puesto que nadie acudiría a las pujas cuando ellos faltasen. Los empresarios procedían de las viejas familias ya conocidas: Abraham ibn Shoshan, Yehuda Abravanel, Isaac ben Yaish son los nombres que más se repiten.

Eran momentos especialmente difíciles para la Iglesia y esta dificultad tampoco favorecía a los judíos. La expulsión de Francia formaba parte de un conjunto de medidas adoptadas para crecimiento de la Monarquía después del atentado de Anagni, cuando el Papa, un antiguo súbdito del rey de Inglaterra, deambulaba por Languedoc simplemente porque no le era posible permanecer en Roma. Felipe IV, el autor de la expulsión, que preparaba ya el expolio de los Templarios, sus acreedores, estaba acumulando pruebas calumniosas a fin de someter a proceso nada menos que al pontífice Bonifacio VIII, ya difunto. Clemente V decidió entonces convocar el Concilio de Vienne (1311-1312) y afrontar en él los problemas de la Cristiandad.

A este Concilio acudieron muchos obispos españoles. También asistió Ramón Llull para exponer sus proyectos de movimiento universal para la conversión de infieles; ante su propuesta, los padres conciliares reiteraron las recomendaciones para que se creasen escuelas de lenguas orientales. De esta manera se planteaba también la cuestión judía. El Concilio, que dio plena aprobación a los decretos franceses de expulsión, lo que significaba un cambio radical respecto a la doctrina que en los siglos XI y XII se expusiera, indicó su extrañeza porque hu-

[11] *Cortes...*, I, p. 220.

biese todavía unos reinos, los de España, en donde los infieles eran aún privilegiados y, en consecuencia, numerosos. ¿Cuándo los soberanos españoles pondrían en práctica las disposiciones que desde el IV Concilio de Letrán se venían reiterando? De manera inmediata había tres medidas a adoptar: prohibir radicalmente la práctica de la usura sin hacer distinción, sin tolerarla a los judíos como se venía haciendo; impedir que éstos ejercieran oficios que correspondían únicamente a los cristianos, que eran casi todos; suspender el derecho a prestar juramentos hebreos en los pleitos entre judíos y cristianos. Ya no se trataba de un acuerdo propuesto sino de una orden. España debía acentuar la presión haciendo a los judíos más difícil su vida.

Las decisiones sinodales

Al retorno de Vienne, muerto Fernando IV, los obispos que formaban la provincia metropolitana de Santiago de Compostela, correspondiente al antiguo reino de León, presididos por el arzobispo de aquella ciudad, se reunieron en Zamora en un sínodo que tenía por objeto hacer prácticas las recomendaciones del Concilio y de los anteriores. El 11 de enero de 1313 firmaron todos un documento, enviando a los regentes de Alfonso XI —María de Molina y los infantes don Juan y don Pedro— haciendo una nueva indicación de que podrían ser excomulgados en el caso de que no obedecieran; en él se reclamaba la implantación de los decretos antijudíos que habían sido íntegramente confirmados por el reciente Concilio [12]. Esto incluía no sólo los tres mandatos arriba mencionados sino toda la legislación segregatoria y antitalmúdica.

La importancia del Sínodo de Zamora procede de que, por primera vez, la Iglesia en España adoptaba una postura radical y clara en relación con los judíos; dicha postura se presentaba como congruente identificación con lo que era la conducta de toda la Cristiandad europea. Como los padres sinodales carecían de autoridad sobre los no cristianos, sus decisiones tenían que pasar inevitablemente por los titulares de la soberanía, en este caso los regentes, que sí podían tomar

[12] El documento ha sido publicado por Amador de los Ríos, *op. cit.*, pp. 935-938, y por F. Baer, *Die Jüden...*, II, pp. 118-120.

medidas eficaces. De ahí que el documento del 11 de enero contuviese una amplia exposición de razones; era una protesta contra lo que en Castilla se venía haciendo y una exhortación perentoria a rectificar. La exposición es tan compleja que permite afirmar que los obispos consideraban que el programa de los mendicantes era el único justo y razonable en aquellas circunstancias: el judaísmo debía ser extirpado para evitar daños a la Cristiandad.

Se afirmaba que la conservación de los judíos era fruto de los sentimientos humanitarios de los cristianos, los cuales confiaban en que de este modo, viendo el buen ejemplo, se convirtiesen, pero no de que les asistiese ningún derecho, puesto que al hacerse responsables de dos crímenes tan horrendos como la crucifixión de Cristo y el rechazo de su condición de Mesías, se hacían acreedores al castigo de la dispersión y la esclavitud. Se ve con claridad, en este argumento, la diferencia que existe entre antisemitismo y antijudaísmo, pues las razones de la hostilidad y el odio no procedían de lazos de sangre, de origen racial o de naturaleza sino del empeño en seguir defendiendo una fe que los obispos reputaban de intolerable. Siguiendo su proceso de conclusiones, el Sínodo de Zamora llegaba a decir que la presencia de personas portadoras de una fe tan perniciosa como aquélla era un peligro para la sociedad cristiana, como lo es el contacto con los portadores de una enfermedad contagiosa. La Iglesia, por medio de los Concilios ecuménicos, había definido el peligro adoptando las medidas legales necesarias para evitar la contaminación: he aquí que en Castilla tales medidas no se aplicaban, exponiéndose los súbditos de los reyes a un gravísimo peligro.

Especialmente se denunciaban tres deficiencias; no eran nada nuevo:

— No se estaba procurando la separación conveniente entre las juderías y los barrios cristianos, ni se cumplían las prohibiciones de que cristianos sirviesen en casas judías o comiesen juntamente con ellos.

— Todavía se registraban muchos casos en que los judíos desempeñaban oficios que les permitían ejercer autoridad o potestad sobre cristianos.

— Resultaba francamente intolerable que los tribunales de justicia admitiesen testimonios de judíos sobre cristianos u otorgasen a aquéllos cargas que, de alguna manera, les permitían actuar contra éstos.

Una lectura rápida del decreto sinodal podría hacernos creer que se trataba de repetir cosas que se venían diciendo desde mucho tiempo antes. No es así, había un aumento en la presión y mayor claridad en la denuncia. Los obispos explicaban a los regentes que si bien es cierto que a la Iglesia no alcanzaba, estrictamente hablando, poder ni autoridad sobre los judíos, que no formaban parte de ella, también lo era que la misión que Cristo le había confiado sí la ligaba a ellos por su origen, ya que habían sido destinatarios de la revelación contenida en el Antiguo Testamento, y por su destino, pues resultaba indudable que conducía a la conversión y al bautismo. Era misión de todos los cristianos acelerar este destino por todos los medios a su alcance. Los judíos eran descritos como ciegos que deben ser conducidos a la luz para que no se extravíen y como un resto que servía de testimonio de un tiempo pasado llamado a desaparecer.

Desaparecer, pero de ningún modo crecer o perpetuarse; tal era el pensamiento fundamental. Entre tanto había que organizar la provisionalidad de su permanencia. Los Concilios tenían tomadas algunas «justas» precauciones como la señal visible en la ropa exterior, la prohibición de edificar nuevas sinagogas o reedificar las antiguas, limitándose tan sólo a su conservación, el cese de todo trabajo en los días de domingo o fiestas cristianas y la recomendación a las autoridades de que los mantuviesen encerrados en sus juderías desde el Miércoles Santo al Sábado de Gloria, clausurándose severamente puertas y ventanas el Viernes Santo. Esa clausura y la luz de las candelas en medio de la oscuridad debían recordarles cuál era su triste situación.

Consecuencias

Las recomendaciones sinodales aprovechaban una coyuntura muy precisa, porque empezaba a manifestarse un nuevo sector social cristiano, todavía muy reducido, pero en ascenso, que aspiraba a sustituir a los judíos en sus funciones financieras: en este caso, los motivos religiosos se mezclaban con los económicos [13]. Tal es la razón de que el

[13] Muchos autores han señalado esta mezcla de cuestiones sociales, económicas y religiosas. Angus Mackay, «Popular Movements and progroms in Fiftennth-Century Castille», *Past and Present*, 55, febrero, 1972, pp. 33-67, atribuye a las tensiones el protago-

antijudaísmo se hiciera más notorio en las ciudades y, sobre todo, en aquellas que estaban alcanzando mayor prosperidad. Los consejeros de la reina María y de los regentes, en medio de los grandes debates políticos, habían recomendado a éstos que no prescindiesen del precioso instrumento que constituían los judíos, resistiendo las protestas [14], a la larga el asalto parecía demasiado fuerte para que la Corona no se plegase. En las Cortes de Medina del Campo de 1305, donde el adolescente Fernando IV se dejó arrastrar por ciertas críticas a la gestión de María de Molina y de los regentes —episodio que ha engendrado la leyenda tan conocida de la «rendición de cuentas»—, los procuradores de las ciudades consiguieron que se prohibiese a los judíos arrendar rentas en tres regiones concretas, Castilla Vieja, con su marina, Extremadura leonesa y reino de Toledo [15], es decir, allí en donde los comerciantes cristianos se sentían con suficientes reservas de dinero.

De modo que el documento sinodal de Zamora caía en terreno abonado. Los bandos políticos castellanos se reorganizaban para la lucha por el poder ante una nueva y larga minoría, previsib'emente de más de un decenio. Propiciar el antijudaísmo era uno de los medios de que disponían para atraer la benevolencia de las ciudades. Las Cortes de Dueñas de 1313 dieron a los procuradores —téngase en cuenta que en Castilla las Cortes eran sólo reuniones de las ciudades— la oportunidad de presentar las demandas de los obispos como algo que debía ser atendido de inmediato. Los regentes, demasiado débiles ante aquel asalto concertado, escogieron el procedimiento de conceder todo aquello que no afectara a las rentas del reino; al final, también en esta última barrera tuvieron que hacer concesiones.

Las acusaciones formuladas por medio del cuaderno eran bien claras; se dijo que los judíos «hicieron a los cristianos muchos engaños, así por los pechos como por la pesquisa, llevándolos emplazados de

nismo fundamental, haciendo de las acusaciones religiosas sólo un pretexto. Pero una exposición del tema desde su raíz, como aquí venimos intentando, proporciona el argumento contrario: el ataque comenzó desde los estratos religiosos y a él se sumaron después otros intereses.

[14] Por ejemplo, en 1299 la reina dispuso que los dos alcaldes que en cada lugar se ocupaban de las deudas de judíos tuviesen como misión exclusivamente éstas: en 1301 estableció que los judíos pudieran disponer de escribanos propios. *Cortes...*, I, pp. 144 y 148.

[15] *Cortes...*, I, pp. 175-176.

un lugar a otro y levantándoles achaques de emplazamientos, haciéndoles muchas prendas hasta que les tenían que hacer cartas de deuda sobre sí de los dineros que tenían que pechar, y cuando llegaba el plazo se las hacían devolver de manera que lograban —es decir, imponían réditos usurarios— todo». Si tuviésemos que recurrir a modos de expresión propios de nuestro tiempo, afirmaríamos que la opinión pública en Castilla y León se hallaba enteramente dominada por sentimientos antijudíos. Con mezcla de oposición política también, pues aquellos que eran acusados de tales prácticas, que en definitiva era la práctica de la usura también en los arrendamientos, eran precisamente los eficaces colaboradores de los infantes don Juan y don Pedro y de don Juan Manuel.

La Iglesia insistió: un segundo Sínodo celebrado en Valladolid y un tercero en Salamanca (1335) renovarían punto por punto las exigencias de Zamora, demostrando así que la actitud nada tenía de coyuntural. Así lo entendieron desde el primer momento los regentes, sus consejeros y, más tarde, también los de Alfonso XI cuando éste alcanzó en 1325 la mayoría de edad. Un reino católico podía demorar el cumplimiento de los preceptos de la Iglesia, pero nunca desobedecerlos. Y así, desde 1313, empezamos a encontrar disposiciones que revelan la animadversión, el aislamiento paulatino. Detengámonos en dos de ellas, las que afectaban a la dignidad de la persona y las que se referían a los intereses económicos:

— Nuevas leyes, que se presentaban como reiteración de otras más antiguas, prohibieron a los judíos el uso de pieles, candeles blancos o de color, joyas y adornos en sus vestidos; cualquier cristiano estaba autorizado a arrebatárselos si se los veía puestos. Se pretendía pues imponer a los sefarditas una especie de uniforme de tonos negros o grises apagados. En todo tiempo, y más en la Edad Media, el vestido constituye una especie de manifestación exterior del rango y dignidad de la persona.

— En dos momentos muy próximos, 1313 y 1315, las Cortes exigieron que todos los préstamos y créditos concedidos por judíos se considerasen globalmente usurarios; en consecuencia todas las deudas serían rebajadas en un tercio de su valor nominal. Se entendía que el 33,3 %, que era en Castilla, como sabemos, interés legal admitido, ya

se había cobrado de antemano y no había que volver a pagarlo [16], pero al aceptarse esta demanda se causaba un golpe de muerte a las empresas financieras de los judíos. Aun admitiendo, como afirmaban los procuradores, que en efecto los prestamistas percibían de antemano sus réditos, dando 666 maravedís por un recibo de 1.000, la rebaja del mismo a ese valor real significaba que los prestamistas no obtendrían beneficio alguno en la operación, siendo además en perjuicio suyo los gastos, corretajes, notarios, etc., y sobre todo, la pérdida que el dinero experimentaba a causa de la inflación.

Asher llega a Toledo

Los castellanos invocaban a precedentes por ellos conocidos, en Francia y en Alemania. Las comunidades sefarditas también tenían noticias de lo que sucedía en otras partes; no se limitaron a soportar la tormenta que se les venía encima, sino que trataron de reorganizarse frente a ella. Dos decisiones paralelas fueron las que asumieron entonces: de un lado lograr una concertación entre las aljamas a fin de que la defensa resultara más eficaz; del otro imponer un retorno más riguroso a las prescripciones y doctrina talmúdica con objeto de garantizar la cohesión interna y de recabar el auxilio divino.

Desde principios del siglo XIV se comprueba la existencia de asambleas en que se reunían procuradores de las aljamas de Castilla y León para tomar decisiones para la distribución de los impuestos extraordinarios (ayudas) que se les exigían y para tomar acuerdos en relación con la vida y costumbres de las propias comunidades. El paralelismo con las Cortes es evidente y tanto más cuanto que se procuraba hacer coincidir las asambleas con la ciudad y el tiempo en que aquéllas eran convocadas. Aunque se trataba de iniciativa de los propios judíos y no de obedecer un mandato real, muy pronto encontramos que, sin duda a instancia de dichas asambleas, el monarca comenzó a designar un Rabí de la Corte, llamado a veces Rab mayor de las aljamas, al que otorgaba ciertos poderes judiciales en grado de apelación. Es cierto que lo que se invocaba, a la hora de tomar acuerdos, era siempre doctrina

[16] *Cortes...*, I, pp. 228, 284-285 y 308.

talmúdica, pero comenzaba a mezclarse con ella también cierta influencia del Derecho Romano. Vista desde la perspectiva actual aparece como un intento, tímido sin duda, para encauzar el problema judío por una vía opuesta a la que preconizaban aquellos que no deseaban sino la extinción; en ningún otro reino europeo fue ensayada de esta manera. Los judíos pudieron llegar a creer que formaban una comunidad reconocida, la «otra» religión (Ley, dicen los documentos) obediente al monarca que la reconocía hasta el punto de designar para ella una especie de juez supremo. Pero la Asamblea de las aljamas nunca pasó de ser institución privada, aunque el rey negociara con ella, ni fue reconocida como solución deseable.

La aljama de Toledo, que era la más prestigiosa e importante del Reino en aquellos momentos, contrató los servicios de un famoso maestro askenazí, rabí Asher ben Yehiel (1250-1327), discípulo de Mayr de Rothenburg, talmudista muy conocido y riguroso, que había llegado a España huyendo de las persecuciones en Alemania [17]. Asher contribuyó a consolidar la idea de que, al ser destruido el judaísmo europeo, España podía ser el gran refugio supremo. Pero tenía también el convencimiento de que la catástrofe sobrevenida a las comunidades alemanas, que él había contemplado de cerca, era consecuencia del abandono de las costumbres tradicionales de Israel y, en especial, del desvío de las normas talmúdicas. Dotado de una mentalidad rigurosamente pietista, asociando la existencia misma de su pueblo al grado de vinculación con Dios, asociaba las desdichas de los judíos a la pérdida de tono en su vida moral. En consecuencia, si se pretendía lograr en efecto la consolidación del refugio supremo, era imprescindible alcanzar una forma más rigurosa y coherente de religiosidad.

Médico, al mismo tiempo que jurista, había asumido la dirección de la comunidad toledana en 1305, reinando Fernando IV. María de Molina entró en relación con él, recabando asesoramiento en cuestio-

[17] La tesis doctoral todavía inédita de Rica Amram Cohen, *La judería de Toledo en tiempo de R. Asher*, ha puesto de manifiesto cómo la principal preocupación de este maestro, que ejerció una especie de alta dirección sobre todos los sefardíes, aun siendo askenazí, consistía en fortalecer los lazos internos de las familias mediante una rigurosa conducta moral. Se han publicado unos mil *responsa* rabínicos: las recomendaciones a los jueces eran que se atuviesen al texto del Talmud usando las autoridades posteriores únicamente como orientación. Para uso de esos mismos jueces realizó un compendio de las prácticas halákicas de su tiempo.

nes jurídicas y doctrinales que afectaban a las relaciones de los judíos con la Corona y él le prestó ayuda en especial tras la muerte del soberano. De este modo, el austero maestro entró en contacto con los círculos cerrados de la Corte, aportando la imagen de un judío muy diferente del que aquéllos conocían. La tarea primera y esencial, en su opinión, consistía en lograr que los principios morales y legales, aplicados al matrimonio, la familia, los contratos, las empresas, las disposiciones hereditarias, etc., proporcionasen los nuevos y necesarios nexos de unión. La obediencia a la ley de Dios y, en definitiva, la justicia entendida en el sentido hebreo de la palabra debían conseguir para Israel la misericordia divina y el cese de sus desdichas. Esta postura aparece claramente definida en la disputa que mantuvo con el secretario de la aljama de Toledo, Israel ben Yosef; pedía el secretario que se modificasen las normas reguladoras del matrimonio a fin de acomodarlas a la ley imperante en Castilla para hacer más fáciles las cuestiones que surgían en los tribunales acerca de la herencia; oponía el maestro que sólo la ley talmúdica podía conservar a su pueblo unido.

Alivio en la hostilidad

Asher fue, sin duda, la gran figura necesaria en una época de crisis; alcanzó a contemplar el alivio de la situación que se produjo después de 1325, cuando Alfonso XI empezó su gobierno personal, demostrándose una vez más la dependencia del bienestar judío respecto a un firme poder en la Corona. Aunque muchos judíos se sentían molestos por el rigor del rabino de Toledo, todos le respetaron por su ciencia y su vida. Él defendía el viejo principio de rigurosa autonomía de las aljamas, pero no tuvo inconveniente en apoyarse en las Asambleas de procuradores para, a través de ellas, extender a otras comunidades el orden riguroso reinante en Toledo. El abultado volumen de sus *responsa* rabínicos revela la amplitud de su prestigio. Era duro en sus procedimientos; nunca protestó por el abusivo procedimiento empleado contra los malsines porque, a fin de cuentas, lo importante era lograr la cohesión interna.

Alfonso XI fue, por su parte, uno de los más importante reyes medievales castellanos. Superando los desastres del cambio de coyuntura, de él arrancaban las primeras grandes reformas destinadas a con-

vertir su reino en lo que podríamos llamar el preludio de las formas de Estado características de la modernidad. Pero sus empresas —desintegración de la nobleza «antigua», refuerzo de los poderes judiciales y militares del rey, dominio del estrecho de Gibraltar, giro en el comercio exterior al lanzarse los castellanos por las rutas de Flandes— necesitaban dinero. Para conseguirlo, llamó nuevamente a los judíos a la Corte solicitando de ellos que regulasen y acometiesen la recaudación; un nuevo impuesto general, la alcabala, reclamaba expertos empresarios. No tenemos noticia de que Asher haya protestado; no era la forma sino el fondo, lo que le importaba.

Con el retorno de los cortesanos se repitieron las críticas de los procuradores de las ciudades, como antes de 1282, ahora con el vigor que les proporcionaba la actitud decidida de los obispos que, como sabemos, repetirían en 1335, desde Salamanca sus reconvenciones. Alfonso XI no cedió; la documentación nos revela la presencia de cuatro grandes empresarios en torno a su persona: los hermanos Yehuda y Samuel ibn Wakar, Yosef ha-Levi ben Efraim ben Isaac ben Shabat y Moshe Abzaradiel. Yehudah fue el más importante de todos; médico y empresario, su estrecha amistad con Asher demuestra que era extremadamente fiel a sus deberes como judío. Hay en *El Conde Lucanor* del «infante» don Juan Manuel un «enxemplo» que, indirectamente, a él se refiere: el del buen hombre que ante su hijo, que alardeaba de tener muchos amigos, le invitó a que los probara con resultado desastroso; todos le abandonaron cuando creyeron que la amistad podía reportar peligro. Y el padre bueno explicó que «nunca, en toda su vida, pudiera haber más de un amigo y medio». El amigo era Jesucristo «que lo quiso por su sangre salvar»; pero en su testamento, don Juan Manuel declaró a sus descendientes que el otro medio amigo era su propio médico, precisamente Yehuda ibn Wakar. Este tipo de anécdotas hacen más difícil la comprensión de la actitud de la sociedad cristiana.

No parece, en cambio, que Samuel haya sido merecedor de elogios semejantes; era, en Toledo, administrador del taller donde se acuñaba la moneda; se dice que descubrió un procedimiento para ocultar víveres en grandes cantidades haciendo que subieran los precios. De los tres oficiales mencionados el más poderoso fue sin duda Yosef ha-Levi, al que los cronistas cristianos mencionan como don Yuçaf de Écija. De la mano del infante don Felipe escaló los más elevados pues-

tos, llegando a tener asiento en el Consejo Real. Su influencia fue tal que consiguió del rey, en la favorable coyuntura de la victoria de El Salado, que recabara del Papa autorización para edificar una sinagoga en Sevilla, enteramente nueva [18]. Hazaña que repetiría poco tiempo después en Toledo Samuel ha-Levi.

[18] Y. Baer, *op. cit.*, II, pp. 163-164.

VI

SE INICIAN LAS VIOLENCIAS

Primer asalto: Mallorca

No podemos atribuir a la casualidad que los brotes iniciales de violencia física contra los judíos se hayan producido en aquellos reinos españoles, como Navarra y Mallorca, más directamente sometidos a la influencia francesa. Una vez que Francia, Inglaterra y otros países habían llegado a decidir la expulsión, los sectores convencidos de que ésta era la buena solución y no la conducta interesada que observaban los monarcas españoles, se encolerizaban; la irritación era fácilmente compartida por las capas inferiores de la población que veían en los judíos sólo perceptores de impuestos. En el momento de la muerte de Jaime I (1276), Mallorca se había constituido en reino independiente, con vasallaje respecto a Cataluña; su rey, Jaime II, estimuló la inmigración judía porque buscaba a través de ella una intensificación de las relaciones comerciales con el norte de África. No había mayores sentimientos de tolerancia que en otras partes aunque sí una superior esperanza de beneficios [1]. A principios del siglo XIV el primitivo emplazamiento de la judería de Palma de Mallorca, en la Almudaina, tuvo que ser cambiado porque resultaba insuficiente para albergar a tantas personas como la componían.

La sociedad cristiana se encontró ante un hecho singular que causaba desasosiego. No puede decirse que hubiera en Palma un barrio

[1] Antonio Pons, «Los judíos del reino de Mallorca durante los siglos XIII y XIV», *Hispania*, XX, 1960, pp. 3-54, 163-266 y 368-540, ha hecho un excelente trabajo de investigación que permite seguir paso a paso la evolución de las juderías.

judío como en otras partes; los hebreos ocuparon cinco calles en torno a la plaza del Temple, pero sin que estuviesen rodeadas de cerca ni cerradas por puertas; vivían, negociaban y se entretenían en íntima relación con los cristianos. Muchos de ellos tenían parientes en el norte de África, que actuaban como interlocutores mercantiles, y el rey autorizó a los judíos la posesión de buques para mejor facilitar este comercio. Navegantes y, sobre todo, cartógrafos, lo fueron en grado extraordinario; sus aportaciones a la ciencia náutica y al trazado de mapas revistieron capital importancia. Pero entre los rabinos de la Península los judíos mallorquines no tenían buena fama, se les consideraba poco religiosos.

Mallorca, como Cataluña, fue refugio para los judíos expulsados de Francia o que venían huyendo de Alemania. Algunos, en el momento de peligro, habían aceptado el agua del bautismo y ahora, al encontrarse de nuevo en un país en donde el judaísmo era considerado como religión tolerada y legal, pretendían retornar a la fe mosaica, explicando a sus rabinos que aquel sacramento, impuesto por el temor, no había sido asumido por ellos. Ya sabemos cómo los jueces eclesiásticos se negaban a aceptar este argumento porque el temor no había sido invencible y, por tanto, no había modificado la libre voluntad de recibir el bautismo.

Al malestar producido por estos hechos sirvió de detonador un infundio, muy extendido en 1309, acerca del martirio sufrido por un niño cristiano. Por toda la isla se extendió un gran clamor contra los judíos, falsos conversos y asesinos sacrílegos. El obispo, Guillem de Vilanova, ordenó a los inquisidores que interviniesen; los conversos eran, a fin de cuentas, cristianos y sobre ellos sí tenían jurisdicción suficiente. En ausencia del rey, el gobernador general tomó una decisión drástica y terrible: declaró a *todos* los judíos, puesto que no era posible individualizar las acciones, culpables del delito de instigación o ejecución de la apostasía y, por tanto, suspendiendo el *status* de huéspedes, los condenó a la esclavitud; fijó el rescate que debían pagar para recobrar la libertad en 150.000 florines de oro, una cantidad enorme, que tal vez era imposible de reunir. El compasivo rey que era Sancho I, al recibir la noticia, acudió en auxilio de los judíos, que eran *suyos* —insistió—, rebajando la indemnización a 95.000 libras y ofreciendo plazos

para que la pagasen sin caer en la ruina. Evidentemente, los judíos fueron castigados y tuvieron que pagar [2].

Fue, en todos los casos, la del obispo, la del gobernador y la del rey, una decisión clásica de una época persecutoria: había que calmar los ánimos encrespados dando a la gente la sensación de que se tomaban medidas contra los judíos, evitando lo peor; pero a la postre el rey lograba beneficio económico y los hebreos aparecían ante la población como malvados merecedores de castigo. No hubo violencia física, es cierto, pero se había descendido un escalón. Los procuradores de la judería solicitaron del rey una audiencia y éste accedió a suavizar algunas disposiciones, humanizándolas. Ante todo aceptó que la multa de las 95.000 libras se pagase no por repartimiento directo como era la costumbre sino estableciendo una sisa sobre la carne, el vino, el pescado y la vivienda; con ello favorecía más a los ricos que a los pobres. Otras concesiones pueden ser consideradas como más ecuánimes: no se podría exhortar a ningún judío al bautismo sin que estuviesen presentes dos miembros de su comunidad, y esta condición se hacía extensiva a los condenados a muerte; los inquisidores no podían convocar por sí mismos como testigos a los judíos, sino que elevarían una propuesta a la Curia Regia para que ésta diese la orden si era oportuno; por último se otorgaba que los judíos condenados a la última pena fuesen colgados por el cuello, como los cristianos, y no por los pies, según la bárbara costumbre.

Las tensiones de 1309 y 1310, que provocaron algunas inquietudes y algaradas, dejaron una secuela no desdeñable: el Tesoro Real había descubierto que era posible obtener de los judíos, si se les estrujaba, más dinero, de modo que cuando la multa se extinguió, los oficiales del rey empezaron a buscar medios para seguir cobrando. Por ejemplo, aceptaron que la antigua sinagoga, convertida en iglesia cristiana, fuese definitivamente clausurada dejando de celebrarse culto en ella, pero cobraron a cambio 2.000 libras. En 1332 se impuso a la comunidad judía una nueva multa alegando que se habían descubierto irregularidades en el pago de la cabeza de pecho.

[2] La documentación acerca de este episodio fue publicada en el *B.A.H.*, tomo XXXVI, 1900, pp. 128-130 y 191-194. Por eso conocemos con exactitud que en 1318 ya se habían pagado 65.000 libras y que en 1328 el rey declaró que la deuda estaba enteramente satisfecha.

Se estaban dando, en Mallorca, los presupuestos que el Concilio de Vienne recomendó: había que aumentar la presión a fin de que resultara muy difícil permanecer en el judaísmo. Indirectamente, aunque no es probable que entrara en los cálculos de las autoridades cristianas, se conseguía también el efecto de romper la cohesión dentro de las aljamas. Los ricos, esto es, la oligarquía dominante, procuraban desviar la carga de las contribucciones extraordinarias hacia los impuestos indirectos, para ellos menos gravosos, perjudiciales para los más pobres. Hubo agitaciones en la judería los años 1318 y 1319; uno de los pretextos que se esgrimían era el de que se pensaba mudar el asentamiento de la misma, pero en el fondo lo principal era la protesta por el injusto reparto de los tributos. Sancho I acudió para asegurar que no era su intención aquella muda del barrio judío —lo que no se cumplió— y, sobre todo, para garantizar a los secretarios del *kahal* la permanencia en el cargo. La noticia que da el documento real es reveladora: algunos *alienigeni vagabundi* estaban agitando al pueblo llano contra sus dirigentes, a los que acusaban de tibieza en la fe. El rey se mostró dispuesto a consentir que se realizasen algunas reformas, restringiendo el lujo, castigando los vicios, mejorando el procedimiento contributivo; pero encargó a un funcionario cristiano la vigilancia sobre las mismas.

La documentación conservada es demasiado escueta, de modo que sólo podemos conocer la marcha de los sucesos por los efectos lejanos. Cuando en 1324 Jaime III llegó a tomar posesión del reino, la judería se encontraba profundamente quebrantada, hasta tal punto, que el nuevo rey hubo de conceder una moratoria de siete años en el pago de la capitación, autorizar el regreso de los que en años anteriores habían tenido que desterrarse y conceder permiso para que los judíos reconstruyesen su maltratada sinagoga y su casa de estudios [3]. Nos encontramos, pues, ante un proceso de destrucción mediante acciones persecutorias: resulta siempre complejo.

Los «pastorellos»

Desde 1276 el rey de Navarra era el mismo de Francia. Felipe IV sometió al país a un verdadero régimen de ocupación militar e hizo

[3] Documentos en *B.A.H.*, tomo XXXVI, pp. 199-206.

extensiva a Navarra la legislación antijudía vigente en sus otros dominios; los oficiales instalados en Pamplona se consideraron autorizados para cometer toda suerte de abusos. Las aljamas sufrieron graves daños, aunque no llegó a dictarse auto de expulsión; en 1308, Luis X, llamado el Hutin, interesado en rectificar parte de las medidas, confiscó los bienes del senescal de Estella para indemnizar a los judíos saqueados por él. El barrio de los judíos de Pamplona, que había necesitado de muchos años para recobrarse de los daños sufridos durante la «guerra de Navarrería», fue obligado a trasladarse en 1319 a un nuevo emplazamiento, junto al puente de la Magdalena, peor y menos seguro que el antiguo. Tan sólo la judería de Tudela, centro comercial muy importante, de cuyo engranaje los judíos formaban parte esencial, parece haberse librado de la difícil situación [4].

No cabe duda de que los judíos navarros vivieron, durante la ocupación francesa (1276-1328), bajo el temor constante de ser ellos, también, obligados al exilio. Renacieron las esperanzas en 1315 cuando el ya mencionado Luis X autorizó en Francia un retorno selectivo, según hemos explicado en el capítulo anterior. Pero en 1320, sin que sea posible explicar convenientemente las causas, se reprodujeron las revueltas antijudías, teniendo como protagonistas en esta ocasión a campesinos. Se mezclaron dos leyendas: la de los leprosos que, sobornados por el rey de Granada, estaban envenenando las aguas y aquella otra de la purificación por manos inocentes cuando los «pastorcitos» de Francia en 1251 se habían movilizado para el rescate de San Luis. Junto a esto, una realidad: Europa estaba entrando en una de las crisis económicas más duras de toda su historia. El resultado fue que un visionario reunió en el sur de Francia a un grupo de desharrapados con armas improvisadas que se proponía nada menos que la conquista de Granada, matando de paso a todos los judíos que se negaran a convertirse: eran llamados «pastoreaux», «pastorellos» en Navarra y en la Corona de Aragón.

[4] Tudela fue, en el siglo XIV, centro financiero de gran importancia. Juan Carrasco Peres, «Prestamistas judíos de Tudela a finales del siglo XIV», *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, XXIX, 2, Granada, 1980, pp. 89-141, ha detectado la presencia, al menos, de cuatro empresas familiares de relieve: la de Yosef y Bueno Cohen, la de los Abenabez, la de don Bitas Francés y la de los Menir. Las cuatro practicaban el préstamo sobre prendas y también los créditos mercantiles.

Cruzaron por los pasos del Pirineo en la primavera de 1320; desde aquí se dirigieron al reino de Aragón saqueando los valles navarros. Entre los días 4 y 22 de julio cometieron tropelías en Jaca y especialmente en Monclús, cuya judería fue prácticamente extinguida por medio del asesinato [5]. Jaime II de Aragón envió tropas que dispersaron a los invasores obligándoles a regresar a Francia; 40 «pastorellos» fueron ahorcados como responsables de la matanza de Monclús. Un grupo importante volvió a cruzar la frontera de Navarra con la intención de asaltar Tudela, cuya riqueza les era conocida, pero los judíos, a quienes en esta oportunidad prestaron ayuda las autoridades y también la guarnición del castillo, se armaron y rechazaron el ataque.

En las capas inferiores de población prendían con mayor facilidad los sentimientos antijudíos; estaban influidas por la idea de la riqueza de las presuntas víctimas. La calumnia del envenenamiento de aguas por medio del baño de los leprosos también llegó a España; el 29 de julio de 1321 fue detenido en Rubielos, una villa cercana a Teruel, Diego Pérez de Daroca, leproso, acusado de envenenador. Aunque el bayle sabía que la acusación era falsa, prefirió dar crédito a la confesión, obtenida bajo tortura, de que dos judíos de Serrión le habían pagado para que contaminase el río. Los judíos fueron a su vez torturados y uno de ellos, Samuel Famos, condenado a muerte y descuartizado [6].

Raíces de un problema: los primeros conversos

En las primeras décadas del siglo XIV, España se había convertido, pese a todo, en el refugio último para los desesperanzados judíos; Alfonso XI y Jaime II eran presentados como benévolos y protectores, juzgando su conducta a partir de la protección que dispensaban a algunos de sus correligionarios. De los oficiales castellanos ya hemos hablado; en Aragón Jaime II manifestó su aprecio a sus dos médicos,

[5] Ángeles Masía de Ros, «Aportaciones al estudio de los "pastorellos" en la Corona de Aragón», *Homenaje a Millás Vallicrosa*, II, Barcelona, 1956, pp. 9-30, ha comprobado por ejemplo que el gobernador de Monclús, García de Bardaxí, favoreció a los saqueadores.

[6] El documento acerca del suceso de Rubielos ha sido publicado por F. Baer, *Die Jüden...*, II, pp. 224-228.

Bienveniste Izmel y Salomon ibn Jacob, otorgándoles importantes privilegios. Había mucho de cierto en el juicio, pues para los grandes proyectos mediterráneos que albergaba, Jaime II necesitaba del concurso de ciertos judíos: financieros para las operaciones mercantiles del coral, los tejidos, las especias, y la sal y cartógrafos para el levantamiento de portulanos. Nunca desmintió su preocupación: conservar las juderías era salvaguardar una fuente esencial de riqueza para la Corona. Esta protección, que entusiasmaba a veces y consolaba otras, era menos efectiva de lo que pudiera creerse pues se ejercía en contra de una opinión generalizada, en especial entre los religiosos, que declaraba el judaísmo como un mal.

A esta conciencia contribuyeron en cierto modo los conversos. No se trata ahora de aquellos que, habiendo recibido por miedo el bautismo, sólo querían regresar a su antigua fe, sino de quienes, por varias razones y circunstancias, habían decidido abandonar definitivamente el judaísmo. Estos neófitos cristianos, todavía muy pocos en número, respondían a un tipo más o menos homogéneo de conducta: se trataba de judíos que habían chocado abruptamente con las autoridades de la aljama y con sus rabinos. Una vez que se hallaban en el otro campo, seguros de que su decisión era la correcta, se mostraban más interesados que nadie en denunciar engaños y errores y en conseguir que sus antiguos correligionarios escogiesen también el camino de la conversión. Los rabinos les presentaban a la opinión pública judía como materialistas o averroístas: habían perdido su fe al abrazar doctrinas perversas. La opinión cristiana, por su parte, se mostraba confusa entre aquellos que denunciaban los errores judíos y aquellos otros que habiéndose bautizado, no deseaban sino volver al judaísmo de nuevo. Así se formaba un vago sentimiento hostil, desconfiado, hacia lo que de alguna manera llevase la marca del judaísmo.

Los inquisidores aducían que ellos tenían derecho a intervenir en todos aquellos casos en que aparecían conversos, por estar bautizados *(ratione personae)*, pero también a actuar contra los judíos que ayudaban a los relapsos *(ratione materiae)*; resultaba imposible discernir con claridad —así lo hemos visto en el caso de Mallorca— quiénes habían intervenido de hecho en la judaización de un bautizado y quiénes no. En 1321 Jaime II hubo de hacer una seria advertencia al inquisidor de Barcelona, Juan Llotger, porque a sus oídos había llegado la noticia de

que estaba preparando medidas que afectaban a toda la judería de aquella ciudad.

La sociedad cristiana se hallaba sacudida también por querellas internas muy graves, relacionadas con el «averroísmo», aunque se centraban en cuestiones como la pobreza y la estructura jerárquica de la Iglesia. Los disidentes, en especial aquellos que se adscribían al sector de los «espirituales» franciscanos, mostraron hacia los judíos una actitud más hostil aún que la de los sectores ortodoxos; Vilanova, el extravagante y famoso médico, y Ramón Llull coincidían en este punto: uno y otro definían el judaísmo como el mal que debería ser extinguido. Diferían en cuanto a los métodos.

Vilanova, que hablaba el árabe y había alcanzado tal fama como médico que el Papa y los reyes se disputaban sus servicios, insertó la desaparición del judaísmo en una panorámica apocalíptica de cumplimiento inmediato: el fin de la Iglesia del Padre y de la del Hijo para dar paso a la definitiva Iglesia del Espíritu, según Joachim de Fiore anunciara. El egregio médico anunció en dos ocasiones precisas la llegada del Anticristo sin que, desde luego, tal predicción se cumpliera. Pero, en cierto momento, recomendó a Sancho I de Mallorca una solución eficaz y directa del problema judío. Durante un plazo fijo, señalado de antemano, se les debía predicar con intensidad y de forma sistemática la verdad cristiana; una vez conocida, ninguna legitimidad podían presentar para seguir siendo judíos. Si, a pesar de ello, se negaban al bautismo, debía encerrárseles en barrios especiales sin que pudieran tener comunicación alguna, ni siquiera económica, con los cristianos [7]. Sancho I no cayó en la tentación de tal medida.

Abner de Burgos, Alfonso de Valladolid

Hacia 1321 la comunidad sefardita recibió el más duro golpe: el rabino de Burgos, Abner, que contaba 50 años de edad, anunció públicamente que abandonaba el judaísmo para tomar, como cristiano, el

[7] G. Scholem, *Mayor trends*, etc., p. 140, y J. Carreras Artau, «Aranau de Villanova y las culturas orientales», *Homenaje a Millás Vallicrosa*, I, Barcelona, 1954, pp. 309 y ss. Sobre la postura religiosa de Vilanova ver especialmente M. Batllori, «Orientaciones bibliográficas para el estudio de Arnau de Vilanova», *Pensamiento*, X, 1954.

nombre de Alfonso de Valladolid; se trataba, al parecer, de una decisión espontánea, sin que mediaran amenazas ni peligro, obedeciendo a la pura convicción. En tres obras, *Las guerras del Señor, Mostrador de justicia* y *Oferta de celo*, cuya existencia sólo nos es conocida por las citas que incluyó fray Alonso de Espina y por una durísima réplica que a la primera de ellas hizo Isaac Policar, el antiguo rabino explicaba ampliamente, al parecer, el largo proceso de su conversión, que duró treinta años. Aunque él no trataba de conseguir otra cosa que justificar su conducta, proporcionó los datos suficientes para trazar una línea coherente. Fray Alonso de Espina, mucho tiempo después, estableció una relación directa entre el bautismo del rabino y el movimiento mesiánico de Ávila en 1295, cuando llovieron cruces del cielo. Aunque esta versión, dado el tiempo transcurrido, parece forzada, tenemos ahí una de las primeras claves para comprender su actitud.

Ante todo puede admitirse que Abner llegó al convencimiento de que el largo exilio de Israel y las desgracias que le acompañaban no eran, como los judíos afirmaban, muestra de la predilección de Dios que purificaba a su pueblo, sino, como sostenían los cristianos, castigo consecuente a una obcecación por haber rechazado al Mesías. Siendo ya Alfonso de Valladolid explicó que, entre todos los autores cristianos, era San Agustín el que más directamente le influía; en la doctrina de la gracia, el papel de la voluntad y la concepción de la naturaleza caída *(massa dampnata)* encontraba mejor explicadas sus aspiraciones místicas que en el pietismo o la Cábala, de donde procedía. Ahora bien, por este camino llegaba a unas conclusiones teológicas próximas a las que Ockham y los autores de la que se llamara «vía moderna» estaban empezando a defender. Sus expresiones favoritas se referían a un rechazo del conocimiento racional especulativo, del que Maimónides era entre los judíos paradigma, tan radical como el que ellos mismos expresaban.

Probablemente, Abner creyó encontrar en la Iglesia cristiana una aceptación para su postura que luego no halló. Sus planteamientos resultaban también incómodos y por eso no pudo hacer una gran carrera eclesiástica; obtuvo un beneficio en la colegiata de Valladolid, con rentas que le permitían mantenerse, pero nada más. Causó gran daño a sus antiguos correligionarios porque en sus ataques, que obtuvieron como puede suponerse gran crédito, mezclaba en demasía cuestiones personales; tendía a hacer creer que el materialismo averroísta se halla-

ba tan extendido que era casi connatural al judaísmo, repetía las acusaciones acerca del carácter usurario que tenían los préstamos y sembraba la inquietud al ocuparse de los servicios prestados por los médicos judíos. Si creemos a fray Alonso de Espina y a Isaac Policar *(Carta de las blasfemias)*, parece que sostenía la tesis de que cualquier medida que pudiera tomarse para la extirpación del judaísmo debía ser aceptada.

Las sorprendentes leyes de Valladolid (1325)

Es una regla general, que en la Edad Media no deja de cumplirse, aquella que hace coincidir el mayor bienestar de los judíos con las etapas de afirmación del poder real; así sucedió con el reinado de Alfonso XI en Castilla; hubiera podido prolongarse esta situación en la época de su hijo Pedro salvo porque muy pronto estallaron guerras civiles que tornaron muy difíciles las condiciones de seguridad para las juderías. Esta regla, siendo cierta, no debe hacernos olvidar lo que tantas veces hemos repetido: la salvaguardia de judíos obedecía a criterios de pura utilidad y no de afecto; todavía se les consideraba imprescindibles en el manejo del complicado mundo de las finanzas pero con mucha frecuencia —recuérdese el caso de Samuel ha-Levi— el final de los empresarios era desastroso, sin que se recibiesen signos de agradecimiento por los servicios prestados. Desde nuestra perspectiva entra en la lógica de las cosas lo que después sucedió: el interés de los reyes por su conservación cesaría en el momento en que hubiese otros empresarios no judíos en condiciones de tomar el relevo.

Entre 1325 y 1366 las persecuciones en Castilla cesaron, invirtiéndose la tendencia. Coincidió con una etapa de sostenida ayuda a las juderías, por parte de Jaime II y Pedro IV, en la Corona de Aragón. De modo que los años centrales del siglo XIV pueden ser calificados en España como tiempo de recuperación y cierto sosiego. Tal recuperación se refiere a los aspectos económico y jurídico, pues en cuanto a la vida intelectual el sefardismo atravesó una etapa de atonía. Entre la desaparición de rabí Asher y la presencia de Hasdai Crescas en Zaragoza, el judaísmo español no produjo maestros de la talla de los anteriores. Seguramente hay una directa relación entre este eclipse y el declive de las juderías de Provenza. Por otra parte y como consecuencia

de la peste negra, que tuvo efectos más acusados en la Corona de Aragón que en Castilla, se produjeron en Cataluña algunos brotes de violencia (1350) que se encargaron de recordar que la hostilidad hacia los judíos no había menguado.

En diciembre de 1325 se reunieron las Cortes de Valladolid. Alfonso XI, llegado a la mayoría de edad, ejecutó un golpe de sorpresa, confirmando todas las leyes que, desde 1293, garantizaban las deudas, créditos y préstamos que poseían los judíos. Aclaró a los procuradores de las ciudades que aquello tenía un alcance limitado, pues se pretendía tan sólo devolver a las aljamas toda su capacidad económica a fin de que pudieran hacer frente a los impuestos y ayudas que el Tesoro Real necesitaba para restablecer el orden quebrantado. Pero esto no era totalmente exacto, pues al mismo tiempo el rey recibía a los procuradores de las aljamas, reunidos como era costumbre, y les prometió la revisión de todas aquellas leyes que hubieran sido dictadas en su perjuicio. Con efecto retroactivo aquella disminución en el valor de las deudas, que se estableciera en un 33,3 %, fue aminorada hasta el 25 %, lo que significaba ocho puntos en favor de los judíos.

Esta actitud del joven monarca no provocó ningún cambio en la actitud de las ciudades. Uno de los testigos más importantes de aquella generación, el alavés Pedro López de Ayala, personaje clave en la segunda mitad del siglo, autor del *Rimado de Palacio*, acerba crítica de la situación política e institucional, se extiende en esta obra en una descripción siniestra de las actividades de recaudadores y prestamistas judíos. No hemos de detenernos aquí discutiendo el grado de veracidad que dicha descripción puede tener, aludimos a ella para fijar un estado de conciencia que mantenía el argumento simple de que la opulencia judía se estaba logrando a costa del expolio de la sociedad cristiana. Es cierto que en aquel momento las juderías de Burgos, Toledo, Sevilla y Córdoba, por mostrar ejemplos conocidos, eran extensas y ricas y que sus moradores se las habían ingeniado para poseer bienes raíces y fincas agrícolas soslayando las prohibiciones legales existentes. Las 23 sinagogas de Sevilla eran un desafío a la envidia de los cristianos, pero también a la susceptibilidad de ciertos sectores judíos. Los cabalistas, refiriéndose sin duda al gesto de don Yuçaf de Écija cuando construyó una nueva sinagoga en aquella ciudad, dijeron que no estaba buscando el servicio de Dios sino su propia vanagloria. Esta misma censura podría también aplicarse a la sinagoga llamada del Tránsito en Toledo.

«MATADORES DE JUDÍOS»

No es en Alemania donde, por primera vez, resuena este siniestro nombre, sino en Cadreita, una villa navarra cercana a Tudela. Aquí, poco tiempo después de la dispersión de los «pastorellos», un franciscano llamado fray Pedro Olligoyen reunió unos cuantos millares de seguidores. Abandonando el método preconizado por los otros mendicantes —es decir, predicación intensiva con amenaza de destierro para los que no se convertían— fray Pedro decía que había un medio verdaderamente eficaz para acabar con el problema de los judíos consistente en asaltar los barrios judíos con armas en la mano: bautismo o muerte sería la alternativa. Seguidores y colaboradores no le iban a faltar puesto que el procedimiento brindaba a los pobres que participasen en el asalto clara esperanza de botín. Sólo era preciso esperar una coyuntura, que surgió en el momento de la muerte del rey Carlos IV (5 de marzo de 1328); se abrió entonces un breve interregno hasta que fueron reconocidos los derechos de Juana y su marido Felipe de Évreux, con quienes se inició una nueva dinastía en Navarra.

Los «matadores de judíos» se lanzaron sobre Estella, Funes y San Adrián, saqueando y asesinando; también atacaron las aljamas de Tudela, Pamplona, Marcilla y Viana aunque sin resultados tan funestos. Los testimonios presentados por los supervivientes espeluznan al lector; son el más claro antecedente de lo que sucedería setenta años más tarde. Menahem ibn Seraq, herido en Estella, ha hecho la descripción pormenorizada del asesinato de su padre y todos sus hermanos. El rey deploró los sucesos y castigó a las ciudades y villas afectadas con fuertes multas, porque no habían sabido defender a *sus* judíos; la cuantía de dichas indemnizaciones, entre el mínimo de 120 libras, impuestas a Viana, y el máximo de 10.000 que se cobraron en Estella, permiten calibrar la importancia de los daños. Fray Pedro, detenido, fue entregado al obispo para ser juzgado, mientras sus superiores le declaraban expulsado de la Orden (10 de mayo de 1329). De este modo, «relajado al brazo secular», pudo ser juzgado por las leyes del reino y no por las canónicas [8].

[8] Conocemos el documento mediante el cual se hizo esta especie de relajación al brazo secular (A.G.N. Comptos, caj. 6, n.º 95), pero ignoramos en cambio cuál fue la sentencia final dictada.

No cabe duda de que el franciscano contaba con muchos simpatizantes, aunque fuesen pocos los dispuestos a compartir la rudeza de sus métodos. Pocos meses después de los terribles sucesos a que hemos aludido, los procuradores de las ciudades castellanas, convocadas a Cortes en Madrid (1329) [9], habiéndose recobrado de la sorpresa de 1325, estaban lanzando una nueva ofensiva en toda regla. Según testimonio del propio rey, le dijeron que «por las privanzas y rentas y cosechas que los judíos tuvieron» estaba «yerma mi tierra y muy estregada». Cierto es que la crisis económica estaba alcanzando en Castilla un punto culminante, adelantándose en este aspecto a lo que sucedía en el resto de Europa; el dinero estaba subiendo de precio y los prestamistas judíos que, durante la regencia, sufrieran enorme quebranto por la rebaja de las deudas, se prevenían de dichas contingencias agravando las condiciones de los préstamos. Los procuradores acusaron concretamente a los judíos de que obligaban a sus deudores a firmar un resguardo de una cantidad que era exactamente el doble de la que recibían.

Es posible que, al menos en algunos casos, esto haya sucedido, puesto que se trataba de una prevención frente a nuevas reducciones del nominal: las disposiciones excesivas tienen tales consecuencias. La precaución no era ociosa, pues los procuradores, a continuación en el mismo cuaderno, pedían del rey una nueva rebaja de las deudas judías con carácter universal y más estricta vigilancia en el cumplimiento de las leyes que prohibían a los judíos la posesión de propiedades agrícolas. Alfonso XI rechazó la demanda pero aceptó la acusación: en adelante todas las deudas serían escritas ante escribanos cristianos, a los que se ordenaba cerciorarse de que las cantidades prestadas eran exactamente las mismas que figuraban en los resguardos. También se recordaba que no debían consentir en «renuevos» que contuvieran intereses legales.

Impuestos y deudas

Felipe III en Navarra, Alfonso XI en Castilla y Jaime II en la Corona de Aragón, que mantuvieron entre sí relaciones diplomáticas

[9] *Cortes...*, II, pp. 415-425.

amistosas, beneficiosas para el intercambio entre ambos, unificaron su política en relación con los judíos. Puede colegirse sin temor a equivocación en qué consistía: había que conservar y defender las aljamas, esenciales para la conservación económica de sus respectivos reinos, pero a cambio se consideraban asistidos por el derecho de recibir de ellas donativos extraordinarios, testimonios de agradecimiento. Así, por ejemplo, las de Navarra contribuyeron con 15.000 libras a los gastos de coronación de Felipe III. Se autorizó a la judería de Pamplona a rodearse de una cerca que tuviese mejores condiciones de defensa que la anterior; naturalmente, pagaron por dicha autorización. Sin embargo, los judíos probablemente experimentaron alivio; después de los amargos años soportados, las aljamas de Pamplona, Funes, Tudela, Monreal, Estella y Viana estaban prosperando; los documentos conservados en la Cámara de Comptos proporcionan a los historiadores actuales la evidencia.

De modo que puede darse por sentado que entre 1325 y 1369 hubo un período de recuperación. Sin embargo, el eclipse intelectual y religioso, a que nos referíamos con anterioridad, no fue subsanado; en esto nada podían hacer las autoridades españolas. Los personajes más representativos de estos años de interludio de paz no eran rabinos, sino financieros: Ismael de Ablitas, en Navarra; Samuel ibn Wakkar y don Yuçaf de Écija en Castilla. «Don Ezmel», como le denomina la documentación oficial, era un importante hombre de negocios que controlaba ampliamente los intercambios entre Navarra y Aragón por la línea del Ebro, manejando paños, trigo y ganadería lanar principalmente. Es curioso que haya sido Navarra el reino en donde el dinero circulaba más barato: tan sólo el 16,6 % de interés, exactamente la mitad que en Castilla. Además se seguían aceptando testimonios hebreos en los contratos de préstamo. A esto sí se mostraban inclinados los reyes: garantizar por escrito todas las operaciones a fin de impedir que se cobraran intereses excesivos y, en sentido contrario, que los acreedores fuesen despojados. La documentación también revela que era cada vez mayor el número de acreedores.

Asalta al historiador, de cuando en cuando, una preocupación: en su trabajo se ve obligado a repetir muchas veces los mismos datos, como si se tratara de dar vueltas en torno a un punto invariable, cuando la realidad es que se estaba produciendo un lento acercamiento, a veces imperceptible, a ese centro en donde se hallaba el núcleo mismo

de la hostilidad. Si hacemos un alto y recurrimos a la comparación entre dos fechas tópicas —1282 y 1340 pueden ser bastante adecuadas— descubrimos las diferencias a la baja. Las deudas, tan ligadas a la percepción de impuestos, entenebrecían la imagen de los judíos.

Se habían practicado especialmente tres brechas en el sistema jurídico de protección. En primer término, al ser revisada la legislación, se eliminaron condiciones como la del juramento sobre la Torah, se quebrantó el derecho a la intimidad de las sinagogas mientras pragmáticamente se inaguraba el procedimiento de imponer multas y compensaciones económicas. Las calumnias eran toleradas y, en ocasiones, apoyadas al ordenarse investigaciones comprobatorias, incluso de las más extravagantes; cuando se producían actos de violencia que las autoridades reprobaban, los castigos no eran en general adecuados a los crímenes. Desde otro punto de vista, al producirse con tanta insistencia las acusaciones de usura, se estaba difundiendo la convicción de que tenían alguna responsabilidad en las circunstancias desfavorables provocadas por la gran recesión.

Las duras campañas contra los benimerines, que culminaron en la victoria del río Salado, dieron origen a enormes gastos nunca compensados por el botín o la expansión territorial; fueron compensados mediante ayudas, servicios extraordinarios y empréstitos para cuyo pago las ciudades y los particulares hubieron de contraer deudas, acudiendo a préstamos. Los ataques contra los judíos en cuanto arrendadores y prestamistas arreciaron; en las Cortes de 1345, que se reunieron por dos veces en el mismo año, los procuradores presentaron la doctrina de Papas y Concilios como justificadora de las medidas que estaban reclamando y llegaron a decir al rey que no cumplía los mandamientos de la Iglesia. Concretando, añadieron que protegía la usura en vez de castigarla. Sobrevino un forcejeo que mostró cuán caldeados estaban los ánimos.

Pedían en su cuaderno los procuradores que se otorgase una moratoria de tres años para el pago de las deudas judías, sin devengo de interés, y que aquellas que cumpliesen los seis años sin haber sido abonadas prescribiesen definitivamente. Los consejeros de Alfonso XI clamaron contra tales exigencias, que equivalían a procurar el despojo de los judíos: éstos se hallaban ya muy empobrecidos y si ahora no cobraban las deudas, tampoco podrían pagar su impuesto de capitación ni hacer frente a los anticipos a que les obligan sus arrendamientos. Al

final, como era ya la norma, cedieron en una parte para salvar el resto y otorgaron una moratoria, hasta el 1 de diciembre de 1347, de menos de dos años. Como única compensación fue promulgada una ordenanza que colocaba a los judíos bajo seguro real; no podían ser presos por deudas, excepto, claro está, si éstas se relacionaban con la Hacienda Pública. Como siempre, era ésta la verdadera preocupación.

Alfonso XI invierte los términos

Se cursaron a las ciudades nuevas invitaciones para acudir a Cortes el año 1348 en Alcalá de Henares [10]. La importancia de esta reunión ha sido destacada siempre por los historiadores; se estaba desencadenando la reforma profunda y radical de la Monarquía. Sin duda causó a los asistentes una gran sorpresa que, entre las grandes novedades propuestas y legisladas, se incluyese una ley que resolvía de una vez el problema de las deudas judías y de la usura. Alfonso XI parecía tan decidido a llevarla adelante que la incluyó en el Ordenamiento de su iniciativa (28 de febrero) y en las respuestas al cuaderno de peticiones de las ciudades (8 de marzo de 1348). Es importante destacar que en ningún momento se puso en duda la conveniencia de que los judíos siguiesen habitando en Castilla: no se trataba de discutir el principio sino de cómo aplicarlo del mejor modo posible.

Con insistencia estaban denunciando las ciudades, al parecer con toda razón, que todo el estrago y yermo de la tierra procedía de los préstamos y créditos. Por consiguiente la solución era suprimir la usura y cambiar radicalmente el modo de vida de los judíos, permitiéndoles dedicarse a la agricultura. «Porque se halla que el logro es muy gran pecado, y vedado así en la ley de natura como en la ley de Escritura y

[10] El episodio que ahora presentamos no es de fácil interpretación. Dos preguntas se formulan los historiadores: ¿estaba pensando seriamente el rey en llegar a una solución equitativa del problema o pretendía tan sólo desarmar la protesta de las ciudades presentándoles algo que sin duda rechazarían?; ¿conocía la propuesta de san Luis formulada un año antes y su vaciedad? Salvador de Moxó, «Los judíos castellanos en la primera mitad del siglo XIV», *Simposio Toledo judaico*, I, 1973, pp. 99-103, establece una relación entre esta propuesta y el viaje del arzobispo don Gil de Albornoz de Aviñón: sería el modo de convencer al Papa de que Castilla estaba procediendo a cumplir las disposiciones emanadas de los Concilios.

de gracia, y cosa que pesa mucho a Dios y por que vienen daños y tribulaciones a la tierra donde se usa, y consentirlo o juzgarlo y mandarlo entregar es grave pecado, y sin esto es muy gran hermamiento y destrucción de los algos y de los bienes de los moradores de la tierra donde se usa» [11], de inmediato se ordenaba cancelar todas las deudas pendientes, abonándolas antes del 11 de noviembre de aquel mismo año, y que, en adelante, quedasen sin vigor todas las leyes y disposiciones que amparaban y consentían los préstamos, créditos y usuras de los judíos.

Sorprendente disposición, por vez primera parecía que la legislación castellana se encaminaba, dentro del planteamiento agustiniano, a procurar la normal convivencia entre la sociedad cristiana y sus huéspedes judíos. El Ordenamiento lo expresaba así: «nuestra voluntad es que los judíos se mantengan en nuestro servicio y así lo manda la Santa Iglesia, porque aún se han de tornar a nuestra fe y ser salvos, según se halla por las profecías». En consecuencia, cada judío podía comprar y poseer una propiedad agrícola para su sustento de un valor de 20.000 maravedís si se hallaba al norte del Duero o de 30.000 si estaba al sur del mismo. No eran cantidades muy reducidas, de modo que se pretendía un asentamiento de los judíos como explotadores agrícolas de tipo medio.

Demasiado bello para ser verdad. No estamos en condiciones de conocer cuáles eran las intenciones del rey tras esta propuesta de abrumadora lógica dentro del espíritu cristiano, pero cuyo cumplimiento no deseaban los procuradores de las ciudades, ni los empresarios judíos ricos ni los campesinos ya asentados ni, menos que nadie, los contadores y tesoreros del rey. Pudo tratarse de una maniobra para dejar al descubierto la hipocresía de quienes protestaban diciendo que las acusaciones de usura no contenían una propuesta para solucionar el problema sino sólo manifestaciones de odio. También pudo ser un gesto de cansancio, por parte de un monarca que no se mostraba demasiado respetuoso con las leyes de la Iglesia, ya que vívia en público concubinato, desoyendo las amenazas de censura que se le dirigían.

La ley no era aplicable y no fue por consiguiente aplicada. El rey murió en 1350. Las ciudades y villas no estaban dispuestas a consentir

[11] *Cortes...*, II, p. 611.

que los judíos se instalasen como propietarios de tierras en sus lindes. La sociedad cristiana no estaba todavía en condiciones de sustituir a los banqueros judíos y su dinero; el número de italianos resultaba insuficiente. Los tributos que la agricultura podía proporcionar no compensaban en modo alguno los procedentes de las actividades financieras o de la capitación.

Las reformas del Ceremonioso

Pedro III en Cataluña y IV en Aragón (1336-1388) reinó mucho tiempo. Destructor de la Unión que crearan los nobles para mediatizar el poder real, pero autor al mismo tiempo del Ordenamiento de Casa y Corte de 1344, que merece ser considerado como la primera ley para desarrollo de la monarquía, fue, sobre todo, fundador del original sistema de unión de reinos que llamamos Corona de Aragón. Aparte de los intereses económicos, la Corona contaba con dos vínculos de unidad compatibles con la pluralidad de estados: por arriba la soberanía encarnada en el rey, que hacía a todos sus súbditos partícipes iguales de las ventajas y condiciones de libertad, y por abajo la fe cristiana, que todos profesaban. En su esquema jurídico y administrativo —fue un fecundo legislador— tenía necesariamente que ocuparse de definir, con más claridad que hasta entonces, el lugar reservado a los *kahales* de los judíos.

Se hace dificil de entender, a varios siglos de distancia, el carácter real de sus reformas. No trataba, en modo alguno, de suprimir el judaísmo en beneficio de la unidad católica; tampoco de otorgarse una cierta legitimidad. Según el punto de vista en que nos coloquemos, tanto podemos hablar de protección a las personas como de endurecimiento. Parece claro que pretendía conservar grupos humanos que poseían un valor fiscal muy considerable, amparándolos contra la creciente marea de hostilidad que los amenazaba de muerte; al mismo tiempo estaba interesado en conseguir que las aljamas rindieran lo más posible. Se ve cierto paralelismo entre esta política y la que seguía con los municipios aragoneses, favoreciendo el cierre de las oligarquías. Existe también en su caso paralelismo entre la política aragonesa y la castellana.

Desde la aprobación del estatuto de 1327, reinando Jaime II, el *kahal* de Barcelona estaba regido por un Trentenari, esto es, un Consejo de treinta miembros pertenecientes a los linajes más importantes de la judería; las vacantes naturales que se producían eran cubiertas por el procedimiento de la cooptación. Este mismo procedimiento se aplicaba al gobierno de la ciudad. Al Trentenari correspondía designar cada año los oficiales ejecutivos: *neëmanim, dayyanim,* contadores y limosneros. Cada tres años se hacía la renovación parcial del Trentenari, pero eran los *neëmanim* y *dayyanim* los encargados de elegir a los nuevos miembros que habían sido nombrados por aquél y, como puede suponerse, la oligarquía se cerraba y mantenía. Este sistema, que evitaba los excesos de poder personal contra los que protestaban los judíos, reunía a los ojos del rey todas las ventajas: garantizaba la estabilidad interna y proporcionaba a la Corona seguros responsables y permanentes del pago de las contribuciones.

De ahí que una de las decisiones de Pedro IV consistiera en hacer extensivo el sistema a las otras aljamas de sus reinos. Conocemos concretamente la forma en que se hizo la aplicación en Valencia (1364) y Huesca (1374). Habría, sobre todas las aljamas, un juez de nombramiento real, supremo, dotado de amplios poderes; el primero que recibió tal cargo fue su médico Eleazar ibn Ardut. Las reformas revitalizaron el gobierno de las aljamas, lo que resultaba muy conveniente para el rey, poniendo fin al largo enfrentamiento entre los dos sectores de comerciantes y financieros y de artesanos y tenderos; probablemente indicaba también un retroceso por parte de éstos. Los dirigentes religiosos, tras la desaparición de Adret y de Asher, se inclinaron con preferencia en favor de estas oligarquías locales, que aseguraban el orden y de las que esperaban un apoyo para lograr el cumplimiento de las normas talmúdicas del modo más riguroso [12]. A este fin Yacob ibn Asher, hijo del famoso rabino de Toledo, hizo una recopilación exhaustiva de dichas normas, titulada *Turim Arbaah* (*Cuatro hileras*) [13].

[12] Y. Baer, *The history*, pp. 33-34.

[13] Jacob ben Asher, nacido en Alemania alrededor de 1270, llegó a España en compañía de su padre y se estableció en Toledo pero no quiso sucederle en el rabinato de esta comunidad. Su *Turim*, ampliamente utilizado después, era un intento de conciliar las corrientes exegéticas alemanas con las españolas, empleando sólo el Talmud, los Gaones y sus comentaristas posteriores pero prescindiendo de las normas halákhicas ob-

De hecho la estabilización social era congruente con la atonía intelectual que varias veces hemos señalado.

En 1343 Pedro IV reincorporó el reino de Mallorca a la Corona de Aragón, despojando al rey Jaime II. En su primera visita a la isla encontró la judería en lamentable estado de decadencia; en las instrucciones que entregó al gobernador, Arnaldo de Eril, recomendaba que se favoreciese el establecimiento de nuevos judíos en la isla, puesto que no cabía esperar, sin ellos, una mejoría económica. Entre las medidas concretas que para favorecer el retorno fueron adoptadas, figuraban la supresión de salvoconductos, anulación del resto de la deuda que aún quedaba, 95.000 libras, y restablecimiento de privilegios tales como los que permitían a los *neëmanim* aplicar la pena del talión. Parecía que se había reemprendido el camino de retorno a los buenos tiempos.

Los judíos mallorquines fueron nuevamente autorizados a disponer de procuradores propios en los pleitos con cristianos y a utilizar fórmulas hebreas de juramento en todos los préstamos, deudas y contratos que establecieran entre sí. Lo mismo que en Aragón, Pedro IV favoreció también aquí la consolidación de las oligarquías: el *kahal* de Palma quedó a cargo de un colegio de trece personas, ocho consejeros, tres *neëmanim,* un síndico y un clavario. Teóricamente se renovaban cada año pero en la práctica esta renovación incidía en las mismas personas y el gobernador general ponía buen cuidado en conseguir que así se hiciera: estabilidad equivalía a garantía. Sin embargo, la judería era, socialmente, muy variada: además de los grandes empresarios descubrimos un número considerable de artesanos plateros, bataneros, zapateros, sastres, carniceros, torneros y encuadernadores [14].

Pese a todo, nuevos asaltos

Las Cortes de Alcalá de 1348, sus Ordenamientos y algunas de las disposiciones tomadas por Pedro IV pronto quedaron oscurecidos por

soletas a causa de la destrucción del Templo. Compuesto de cuatro partes (deberes cotidianos y oraciones; ley ritual; derecho de familia y matrimonio; ley civil), se convirtió en la práctica en el Código de la ley judía más frecuentemente utilizado.

[14] A. Pons, *op. cit.*, pp. 163 y ss.

un acontecimiento sobrecogedor: la expansión de una terrible epidemia, la llamada peste negra. Por su causa fallecería también Alfonso XI. Las juderías, carentes de espacio suficiente, se convirtieron en principales víctimas de la epidemia. No era fácil escapar al contagio viviendo en calles estrechas por donde discurrían las aguas residuales y en donde el volumen de habitación por persona era especialmente reducido. En Cataluña, como en muchos lugares de Europa, la peste dio lugar a la calumnia, ya conocida, de que los judíos envenenaban las aguas. La violencia estalló; larvada en el seno de la sociedad era apenas cuestión de coyuntura que reapareciese. El sábado 17 de mayo de 1348 fue asaltada la *call* de los judíos de Barcelona; hechos semejantes se reprodujeron en Cervera y Tárrega en fechas muy inmediatas. El 5 de diciembre de 1350 se prendió fuego intencionadamente en Lérida a un horno, a fin de que las llamas se propagasen a la inmediata judería. No sabemos si el excesivo número de defunciones en la población hebrea de Montblanch, Borja y Teruel se debió tan sólo a la epidemia o también a las persecuciones. Puede conjeturarse, sin embargo, que los asaltos sólo fueron importantes en Cataluña y en Valencia, puesto que a los procuradores de las aljamas de estos reinos se les invitó a la reunión en Barcelona (diciembre de 1354) encargada de evaluar los daños y procurar las indemnizaciones [15].

Pedro IV, coincidiendo en esto con otros príncipes cristianos, solicitó del papa Clemente VI una declaración oficial que pusiera al descubierto cómo las acusaciones formuladas contra los judíos eran puramente calumniosas. Aunque el Pontífice atendió a los ruegos promulgando dos bulas en tal sentido, no parece que hayan conseguido gran eficacia.

Los regentes castellanos de Pedro I, que se agrupaban en torno a la madre del rey, María de Portugal, también se mostraron preocupados; no deseaban en modo alguno una extensión de la violencia a su reino ni que se perturbase el trabajo de los judíos, tan importante para ellos. Juan Alfonso de Alburquerque, que presidía prácticamente el

[15] Pita Mercé, *op. cit.*, pp. 49 y ss.; L. Marco y Dachs, *op. cit.*, pp. 152-165; A. López de Meneses, «Documentos acerca de la Peste Negra», *Estudios de Edad Media en la Corona de Aragón*, VI, Zaragoza, 1956, pp. 298-300, 319-320, 342-343, 363-364, 395-396 y 415.

Consejo, llamó a su lado a un empresario judío de la conocida familia toledana de los Abulafia, Samuel ha-Levi [16].

El papel de Samuel ha-Levi

Se tocaba, en estos momentos, una de las fases agudas de la gran recesión: para todos los reyes europeos, envueltos en conflictos, y también para los españoles la necesidad de obtener recursos económicos de cualquier modo resultaba apremiante. Las grandes guerras marítimas en el Mediterráneo, que complicaban a la Corona de Aragón, y contra los ingleses, que en 1350 destruyeron la flota castellana de los laneros, en el caso de Castilla, agobiaban a los contadores. Un impuesto general sobre las transacciones mercantiles se estaba difundiendo. De ahí surgió la voluntad, no sólo de proteger a la comunidad judía —arrostrando calumnias que acabarían cubriendo al propio rey— sino de dar un salto atrás, restableciendo su capacidad económica y sus funciones de prestamistas y banqueros. Samuel ha-Levi apareció como inspirador y, en ocasiones, ejecutor de una política, apenas tres años después de las Cortes de Aragón de 1348, tratando de olvidar las leyes para el asentamiento agrícola para volver a las prácticas financieras.

La presencia de un judío como Samuel ha-Levi en un cargo oficial tan importante como la dirección de la Cámara produjo, sin duda, reacciones adversas al monarca, que fue motejado de amigo de los judíos. Las disposiciones adoptadas en las Cortes de Valladolid de 1351 así lo justificaban. Se restableció la plena capacidad de los tribunales rabínicos, se aumentaron las previsiones de seguridad en el cobro de

[16] Nacido en 1320, ha-Levi fue nombrado por Alburquerque camarero mayor en 1350, lo que en términos de hoy casi equivalía a un ministro de Hacienda. Por eso tenía asiento en el Consejo Real. Cuando Alburquerque cayó en desgracia, el judío entendió que debía lealtad al rey pero no a sus ministros y se colocó al lado de Pedro I ayudándole a combatir a sus nobles. Fabulosamente rico, edificó en Toledo un verdadero palacio, que es el que actualmente se enseña como casa o museo del Greco, y también una sinagoga que pasó a ser más tarde iglesia del Tránsito, actualmente devuelta por el Gobierno español a la comunidad sefardita. Las inscripciones de la sinagoga son tan elogiosas para Pedro I y para el fundador, que hacen recordar las críticas de los cabalistas a don Yuçaf de Écija. Su caída fue, por lo menos, tan espectacular y dramática como la de los grandes ministros del siglo XIII. Murió en prisión en 1361, junto con algunos de sus colaboradores, después de haber sido sometido a espantosas torturas.

deudas y quedó sin respuesta la petición de los procuradores para que las juderías se apartaran rigurosamente de la población cristiana. Hubo también algunas normas que responden a una política restrictiva, pero debieron parecer escasas a los ciudadanos. Se recordó que los judíos no podían trabajar en los días de fiesta de los cristianos, con lo que, al observar el *sabbath,* se reducía mucho el número de jornadas laborales; tenían que usar nombres hebreos y no tomar para sí nombres de cristianos y se prohibió el uso de joyas, adornos y paños viados.

Estas concesiones a la animadversión de los procuradores eran de escasa importancia. Lo que importaba a los consejeros de la regente era conseguir un retorno a la flexibilidad en créditos y préstamos, favoreciendo la actividad de los judíos que estaban «estragados y pobres, por no cobrar sus deudas» y que «siendo gente y compaña flaca» tenían gran «necesidad de amparo y defendimiento contra los oficiales reales». Curiosa descripción, que revela sin duda la influencia de Samuel ha-Levi, pero que contrasta fuertemente con las descripciones de los procuradores empeñados en describir judíos poderosos y opulentos. Se olvidaron las moratorias concedidas en el reinado anterior, causa sin duda del «estrago y pobreza» pero se confirmó, en cambio, el plazo máximo de seis años para la extinción de los renuevos, de modo que prácticamente todas las deudas estaban ya en trance de ejecución.

Para dar eficacia y celeridad a las disposiciones tomadas se proyectó establecer una vía judicial ejecutoria especializada, «porque andando ante los alcaldes (ordinarios) sus pleitos, recibirían gran daño y gran pérdida de sus haciendas, porque los cristianos les podrían hacer daño y gran pérdida en los emplazamientos y demandas que les harían». En consecuencia se les autorizaba a «tomar un alcalde de los ordinarios que hubiese en cada villa donde lo han de uso y de costumbre, que les libre y oiga sus pleitos en lo que tañere en lo civil» [17].

También Pedro IV recurrió al procedimiento de sentarse a dialogar con tres judíos importantes, Moses Nathen de Tárrega, Cresques Salomon de Barcelona y Yehuda Eleazar de Valencia; sin duda actuaban como representantes de sus comunidades. El motivo que se invocó en la convocatoria fue, como hemos dicho, la evaluación de los daños que sufrieran los judíos como consecuencia de la peste; en esta reunión

[17] *Cortes...,* II, pp. 18-40.

accedió el rey a recurrir al Papa solicitando las bulas mencionadas, definiendo las acusaciones como calumnias. Lo que da especial importancia al acontecimiento es que, por primera vez, existe una propuesta, aunque esquemática y rudimentaria, para dar solución al problema de forma que a los judíos parecía adecuada.

Para que las juderías volviesen a su antigua situación económica de prosperidad, no era suficiente declarar en vigor las disposiciones relativas a los créditos y los préstamos; se necesitaba reimplantar la disciplina interna en las aljamas y, para ello, había que otorgar a los jueces un poder sobre los malsines semejante al que los de Castilla poseían. Además, los judíos tenían que disfrutar de la misma libertad de comercio que beneficiaba a los cristianos. De manera especial solicitaban que cuando se convocasen Cortes, los *kahales* fuesen autorizados a enviar procuradores a la misma ciudad para ocuparse de sus negocios. Como sabemos, esto sucedía ya en Castilla. Si se tiene en cuenta que la mayor y principal parte de las negociaciones se hacía no en las reuniones plenarias sino mediante actos concretos entre procuradores y funcionarios de la Corona, estaban solicitando el reconocimiento oficial de la comunidad judía como parte integrante del reino.

No cabe duda de que éste hubiera sido un medio adecuado para la integración del sefardismo. A mediados del siglo XIV resultaba sencillamente utópico pensarlo.

VII

LAS MATANZAS DE 1391

Pero Gil, el hijo del judío

Derrotada en Castilla (1356), donde había tratado de imponerse a Pedro I, la nobleza, muy quebrantada en sus miembros y linajes, preparó en el exilio una reacción. Aprovechando una coyuntura favorable más allá de su alcance, las complicaciones de la gran guerra mediterránea que le proporcionó la ayuda de Pedro IV de Aragón, los conflictos internos con la Iglesia que acabaron haciendo del Papa un aliado y la guerra entre Inglaterra y Francia que movió a Carlos V a comprometerse, pudo finalmente provocar una revolución, derribando y dando muerte al rey Pedro I y proclamando a quien teóricamente era uno de los suyos, Enrique, conde de Trastámara, bastardo de Alfonso XI. La guerra civil fue larga y estuvo llena de numerosas alternativas; durante ella, los nobles –que no tardarían en emplear de nuevo los servicios de financieros judíos– emplearon para desprestigiar al rey toda clase de medios, explotaron el antijudaísmo como un vehículo de propaganda. Esto tuvo su reflejo en asaltos y saqueos a las juderías. Los mercenarios ingleses y franceses, que procedían de países donde el judaísmo estaba prohibido, alardearon también de hostilidad a las aljamas.

Los enemigos de Pedro I mostraron especial inquina hacia Samuel ha-Levi, a quien al principio habían protegido y utilizado. Entonces inventaron una leyenda: dijeron que el rey no era hijo de Alfonso XI y María de Portugal, pues de este matrimonio había nacido una niña que fue cambiada por el hijo de un judío, llamado Pero Gil, nacido al mismo tiempo. Esta burda calificación, «mal tirano Pero Gil», pasó in-

cluso a los documentos oficiales haciendo que sus partidarios fueran conocidos como «emperejilados».

Con la «revolución Trastámara», que, entre otras cosas, significó un cambio muy importante en cuanto a los recursos y modo de vida de la nobleza inclinada hacia los señoríos jurisdiccionales, triunfó en Castilla una clara mentalidad antijudía que se hizo luego general en la Península. Hace ya muchos años, Kayserling y Neumann, a quienes sigue Américo Castro, señalaron la fecha de 1369 como aquella que significó el gozne para el giro irremisible y fatal del sefardismo. Los historiadores actuales no discuten la apreciación pero entienden que es necesario considerar numerosos matices. En primer término resulta imprescindible una referencia a los lejanos antecedentes que prepararon lo que fue una toma de decisión, pero no un planteamiento inicial, porque éste procedía de muy antiguo.

El antijudaísmo español y sus causas son objeto de debate entre historiadores actuales pues se mezclaron en él dos actitudes, una religiosa y otra social, ambas muy fuertes, tan entremezcladas, que se hace difícil separarlas y establecer la importancia de una u otra [1]. En los documentos conocidos la motivación religiosa aparece siempre en primer término y como justificadora de todas las violencias; para llegar a la conclusión de que se trataba sólo de un pretexto es preciso admitir unas dotes de sutileza e hipocresía en la sociedad cristiana del siglo XIV muy superiores a las que por otros datos podríamos comprobar. Y. Baer estableció como causa fundamental «la inquietud religiosa y social generales que se habían extendido por Europa como consecuencia de la plaga». Esto es cierto, en el siglo XIV los factores religiosos se traducían inmediatamente en sociales. Pero la primera señal de que el antijudaísmo volvía a la carga, detectada en Sevilla, en el año 1354,

[1] Los historiadores que siguen los métodos propios del análisis marxista o del economicismo prefieren suponer que se trata de un conflicto social inserto en la gran recesión del siglo XIV y en las luchas de clases que efectivamente se produjeron, pero en el interior de cada estamento. Aquellos que rechazan este planteamiento y prefieren atenerse a lo que las fuentes coetáneas dicen, colocan la cuestión religiosa en primer término, si bien es claro que muchos se sirvieron de ella para procurarse ganancias materiales por medio del robo y saqueo. Ver sobre esta cuestión: Manuel Jorge Aragoneses, *Movimientos y luchas sociales en la Baja Edad Media*, Madrid, 1949, pp. 108-115; J. Valdeón Barugue, *Los judíos de Castilla y la revolución Trastámara*, Valladolid, 1968, pp. 16-18, y «La judería toledana en la guerra civil de Pedro I y Enrique II», *Simposio Toledo judaico*, I, p. 109.

bajo la forma de violencias en el barrio hebreo, tuvo su punto de partida en una supuesta profanación de una Hostia ya consagrada [2].

La trágica caída del gran Samuel

Importante fue en Toledo el linaje de los Abulafia, príncipes *(nasi)* entre los judíos, como ellos mismos se consideraban. Había dado a Israel, en el exilio, gran renombre por sus poetas y místicos, sabios y pecadores; entre ellos un magnífico y extravagante soñador, Abraham ben Samuel que, después de haber fundado la Cábala profética, «ciencia de la combinación de las letras que proporciona los medios para alcanzar el movimiento armonioso del pensamiento puro» [3], emprendió en 1279 un viaje a Roma para tratar de convencer al papa Nicolás III de que debía abrazar el judaísmo. Un miembro de dicha familia, Samuel ha-Levi, había conseguido lo que nadie hasta entonces: sentarse en el Consejo del rey siendo titular de un cargo que conllevaba amplia jurisdicción. A diferencia de algunos de sus antecesores, que destacaron por la fidelidad a la ley de Moisés, apartándose de las enseñanzas que recibiera en sus años jóvenes de rabí Asher, parecía no confiar en otra cosa que en el dinero, fuente de todo poder. A su lado aparecen mencionados otros tres importantes judíos, Abraham ibn Zarza, famoso médico, Mayr Abenamías y Yehuda Mohep [4].

Las actividades políticas de Samuel no se circunscribieron a los aspectos económicos; durante las revueltas de 1356 prestó al monarca otros servicios no menos importantes, pues era un habilísimo negociador y supo deshacer la unidad que la nobleza formara en principio atrayendo algunos de sus miembros al bando del rey; en 1358 representaría a Pedro I en las negociaciones para la paz con Portugal. Un año antes, hallándose en la cumbre del poder, había podido inaugurar la espléndida sinagoga «del Tránsito», construida a sus expensas. Aún puede el visitante contemplar, junto a los castillos y leones que eran

[2] Las repercusiones de este hecho alcanzaron a Mallorca, en donde hubo que tomar precauciones extraordinarias. A. Pons, *loc. cit.*, *Hispania*, XVI, pp. 335 y ss.

[3] R. J. Ziwi Werblowsky y G. Wigoder, *The Encyclopedia of the Jewish Religion*, Jerusalén, 1967, pp. 7-8.

[4] Parece seguro que son estos tres personajes los que expresamente menciona Pedro López de Ayala, *Rimado de Palacio*, ed. López Yepes, Vitoria, 1974, p. 131.

armas reales, las tres torres que había escogido como su emblema, como si fuera uno de los nobles cristianos de la Corte. En derredor, esta leyenda de tonos sobrios, escrita en hebreo: «desde el día de nuestro destierro, ningún hijo de Israel alcanzó tan alto estado» como este «príncipe de los príncipes». Otra cenefa, también en caracteres hebreos, hace referencia al rey don Pedro, «águila de enormes alas, luchador y campeador, cuyo terror ha invadido a todos los pueblos, el gran monarca, nuestro señor y nuestro dueño» [5].

Soberbia, vacía, jactanciosa y a la larga inútil, como ya advirtiera rabí Asher medio siglo atrás. En 1361 el poderoso ministro incurrió en las iras o en las sospechas de Pedro I, que, al fin y al cabo, era un perturbado mental; dio con sus huesos en la cárcel, perdió sus bienes, que fueron confiscados, y murió asesinado sin contemplaciones. La gran sinagoga que construyera pasaría a ser iglesia cristiana hasta el día en que mentes más piadosas decidieron devolverla al sefardismo. Ésta era la realidad cruda de la situación. De su paso por las esferas del poder quedó una memoria negativa que ya no se borraría, la cual se sumó al acervo de la hostilidad.

La caída de Samuel fue, sin duda, un acontecimiento de gran importancia cuyos ecos siguieron sonando muchos años más tarde, pero no como la demostración del capricho arbitrario, injusto y desagradecido del rey, sino como muestra de una situación en que los cristianos eran oprimidos por los judíos. Durante mucho tiempo Pedro López de Ayala, que servía en la Corte en el tiempo de la caída de Samuel, compuso una obra de gran valor, *Rimado de Palacio*, que es una especie de cuadro pesimista acerca de la situación y del gobierno de Castilla. Sabemos que concluyó su trabajo en 1385 ó 1386, estando prisionero en Portugal, después de Aljubarrota. No cabe duda de que en los amargos versos en los que se refiere a los judíos estaba reflejando una mentalidad, una opinión general; es inútil que nos preguntemos hasta qué punto indicaban situaciones reales [6].

Cuando un rey, no importa cuál, se encontraba apremiado por necesidades de dinero, pronto llamaba a Cortes. «Ayúntanse privados con los procuradores de ciudades y villas», acuerdan el servicio o mo-

[5] Las versiones castellanas de estos textos proceden de F. Cantera Burgos, «La Sinagoga», *Simposio Toledo judaico*, I, p. 26.

[6] Referencia a la edición mencionada en nota 4, pp. 129, 131, 171, 173 y 211.

nedas que el reino ha de pagar y ordenan después proceder a la subasta de arrendamientos. Enseguida acuden los judíos «aparejados para beber la sangre de los pobres cuitados», sobornan a los oficiales de la Corte y ganan la puja, sin competencia posible. Lo primero de todo, tales judíos, empresarios y profesionales aportan medio millón de maravedís que reparten entre los privados a fin de que éstos aconsejen al rey: «por cierto vos tenéis judíos servidores, y merced les haréis, pues os pujan las rentas por encima de las paredes; otorgádselas señor, que buen recabdo habreís». Luego comparecen los judíos para decir al monarca: «servicio os haremos, tres millones más que antaño por ellas os daremos, y buenos fiadores llanos os prometemos, con estas condiciones que escritas os traemos». Responde el monarca: «a mi place de grado de hacerles placer, que mucho han pujado hoy». En este contubernio, de cuya responsabilidad nadie escapaba, se forjaban las nuevas condiciones del arrendamiento, que son «para el pueblo mezquino, negras como el carbón».

El cuadro de siniestras perversidades aún no ha concluido porque una vez que el cuaderno de inicuas condiciones ha sido aprobado y es prácticamente ley, «llegan don Abraham y don Samuel —la alusión es clara— con sus dulces palabras que os parecen miel, y hacen una puja sobre los de Israel, que monta en todo el reino cuento y medio de fiel». En otras palabras: a juicio del canciller, que figuraba entonces (1385) entre los «privados» que denostaba, los primeros arrendatarios de los impuestos no eran otra cosa que instrumentos que endurecían las condiciones de los impuestos, mientras sus amos aparecían con las manos limpias y recogían los resultados.

Desde esta mentalidad nada debe extrañarnos que muchos sintieran complacencia por la brusca e ingrata caída de don Samuel ni, tampoco, faltaran quienes creyeran que el mejor servicio que podía hacerse a la sociedad era precisamente destruir a los judíos.

La propaganda de guerra y sus efectos

Es difícil llegar a saber cuál de los diversos frentes de ataque desplegados por esta animadversión creciente contra los judíos fue más eficaz y poderoso: la opulencia de los grandes empresarios, escandalosa en una época de crisis, el odio a los prestamistas, tan necesarios

en momentos de apuro cuanto odiosos cuando llegaba la hora de pagar, la competencia que estaba haciendo la burguesía de las ciudades que buscaba su desplazamiento de determinadas actividades o las acusaciones religiosas tan tercamente sostenidas. Lo que sí conocemos con suficiente garantía es que, en el momento de la guerra civil —que puede remontarse hasta 1356 y no concluye sino en 1386—, todas estas acusaciones se reunieron en un solo haz a fin de que sirviesen a la propaganda de guerra. Los judíos eran los que sostenían un régimen tiránico porque habían conseguido introducir a uno de los suyos, nada menos, en el trono de Castilla. La leyenda se prolongó mucho tiempo y, como sucede con frecuencia, fue creída; en la Crónica que escribió García Alonso Torres, rey de armas de Fernando el Católico, llegó a escribirse con toda seriedad que la niña cambiada, la verdadera hija de los reyes, había sido después la madre de Salomon ha-Levi, el que se convertiría en Pablo de Santa María. Así quedaba explicado todo perfectamente: el portentoso caso de un rabino que llegó a ser obispo católico en la misma ciudad y la fidelidad que a la fe cristiana mostraron después sus descendientes los Cartagena.

Empecemos por las acusaciones religiosas, repetición de las que conocemos. Maurice Kriegel ha destacado ya cómo uno de los rasgos fundamentales de la polémica en la segunda mitad del siglo XIV está constituido por la pobreza de argumentación [7], a gran distancia de lo que fuera siglo y medio antes. Las dos obras que más influyeron en la propaganda, *Contra caecitatem iudeorum* del obispo de Barcelona, Bernardo Oliver, y la *Apologética* de Jaime Civeroso [8], lo mismo que la réplica de Moses ha-Cohen de Tordesillas, *Sostenimiento de la fe*, son una colección de lugares comunes que apenas sobrepasan el nivel de los ejercicios escolares. Ninguna novedad hallamos en ellos.

Los cristianos decían: los maestros judíos saben muy bien que el Mesías ha venido pero con perfidia impiden al pueblo que lo reconozca así. Los judíos replicaban: todas las enseñanzas cristianas no son sino una mezcla de cosas absurdas. Había grandes escritores entonces

[7] M. Kriegel, *op. cit.*, p. 191.

[8] Una edición del libro de Oliver fue hecha por Francisco Cantera Burgos, en Madrid, en 1965; el estudio del tratado de Civeroso en L. Casta Lacoma, «Un apologista antijudío aragonés desconocido: Jaime Civeroso», *Revista Española de Teología*, XXII, 1965, pp. 153-187.

ya que se estaba viviendo la primera etapa del Humanismo en la Península, pero cuando descendían al problema judío parecía que sus argumentos se aplanaban y vulgarizaban. Las misiones y predicaciones de los cristianos hacia los judíos operaban más sobre el sentimiento que sobre el análisis de las creencias. Venían a decir —lo veremos repetido en 1492— que esta ceguera a no reconocer de dónde viene la salvación era causa de las desdichas que los judíos estaban padeciendo. Esto mismo les tranquilizaba, pues los hebreos eran únicos responsables de su desgracia.

Del mismo modo, las medidas de defensa en el lado sefardita derivaron hacia ese mismo sentimiento —falta de rigurosa fidelidad a su ley era lo que provocaba los males— y, con ello, hacia el establecimiento riguroso del pietismo. Cerrar disciplinariamente las aljamas, eso habían pedido a Pedro IV los procuradores en la reunión de Barcelona. Se aprecia muy bien en el caso de Mallorca, estudiado por Antonio Pons: la minoría de ricos que dominaba el *kahal* de Palma llegó a un acuerdo con los rabinos para poner en marcha el plan de reformas consistente en el cumplimiento de los preceptos, la vida de piedad y la obediencia disciplinada.

Pasemos ahora al segundo de los aspectos: aquella parte de la mentalidad cristiana que veía en los judíos el reflejo de la perversión social. De nuevo acudimos al precioso testigo, el canciller Ayala, que no se detuvo en su requisitoria en el examen de los cortesanos y descendió a las ciudades y villas, para denunciar una especie de complicidad entre alcaldes y judíos, verdadero cohecho, que impedía que concurrieran otros a la subasta de impuestos: «dadles vos tanto por la villa y su arrabal; si viereis que puja alguno, hablad con él y pechadle», tal es el consejo de un supuesto alcalde a un supuesto judío. De pronto, para que el lector no desconfíe de la veracidad de tales alegatos, el canciller introdujo una nota personal muy concreta. Le fue librada en la Corte una ración o quitación, emolumentos del cargo que ocupaba, en el tesorero de Extremadura, Juan Núñez. Resultó imposible cobrarla porque los ingresos correspondientes a aquel año estaban gastados; pasaba de resultas, como ahora decimos, al año siguiente, con muy escasas perspectivas de cobro. Entonces aparece el judío, dispuesto a comprar aquel resguardo de cobro, pagando por él un precio muy bajo: «¿quereis haber recaudo de estos dineros?; vos habreis de poner ende

algo y no os debe doler». «Véome desamparado —confiesa el cronista— que daría cuanto tengo, y digo: señor, tomad».

Este testimonio tan importante nos conduce a un tercer aspecto. La guerra, que prolongó sus efectos, puso al descubierto la corrupción padecida por una administración pública que no merece ni siquiera este nombre, en la cual estaban implicados, en uno y otro bando, unos cuantos judíos. La tentación para la propaganda resultaba muy fuerte: buscar y encontrar el culpable en quien centrar todo el descontento. Ninguno mejor que estos judíos traidores a Dios, sacrílegos de Formas, asesinos de niños, perceptores de impuestos, prestamistas, los cuales, además, padeciendo como el resto de la población el profundo malestar económico, tenían que agudizar su ingenio para hacer rentables sus negocios. En la segunda mitad del siglo XIV todos los estereotipos inventados se concentraron en un solo punto. Entonces estalló la violencia.

Simplificación

En toda violencia encontramos a la larga una terrible simplificación: de un lado está el mal que debe extirparse, del otro el bien que debe ser alcanzado. Desde finales del siglo XIII existía la conciencia de una sola meta deseable: que los judíos dejasen de ser judíos cesando en su perfidia. A partir de 1260 el número de conversiones aumentó y los dirigentes de las aljamas, preocupados, llegaron a solicitar de los monarcas cristianos que lo impidiesen porque se mermaba la capacidad contributiva de sus comunidades. Hemos de tomar estas noticias nada precisas en sus términos con toda clase de preocupaciones pues hablamos de minorías, no de muchedumbres. Todavía los conversos ni afectaban seriamente por su número a la composición de las juderías ni estaban en condiciones de definirse como grupo dentro de la sociedad cristiana. La legislación, tanto en Castilla como en Aragón, protegía sus intereses materiales en relación con los parientes que seguían en el judaísmo y se preocupaba de apartarlos del trato con aquéllos para evitar que reincidieran en pasados «errores». Aún no había discriminación ni recelo visibles: eran únicamente los judíos quienes manifestaban su temor justificado, pues de las filas de los conversos surgían sus principales enemigos.

Pero desde 1306, expulsión de Francia, y, sobre todo, desde 1320, revuelta de los «pastorellos», el panorama cambió: había conversos que, de acuerdo con su propio e innegable testimonio, habían recibido el bautismo no por voluntad sino obligados por las circunstancias, a veces bajo amenaza de muerte inmediata. Como hemos apuntado con anterioridad, la opinión dominante entre los teólogos cristianos, que la Iglesia hizo suya, consistió en afirmar que el Sacramento era válido porque la decisión de convertirse para no ser asesinado era libre y había sido tomada con plenitud de facultades mentales y morales: sabían perfectamente lo que hacían. Por tanto los bautizados eran ya cristianos y no podían dejar de serlo. De este modo junto a los conversos sinceros que, por razones muy variadas, habían decidido abandonar el judaísmo, estaban otros que habían acudido a un expediente transitorio y ahora se veían encerrados como en una trampa; puede considerarse como una consecuencia lógica de esta situación que aborreciesen incluso el nombre de cristianos.

La simplificación aparecía como un fenómeno reversible. Algunos conversos acudían ocultamente a los rabinos solicitando ser recibidos en su antigua fe secretamente y éstos no podían rechazar la petición. Los arrepentidos pasaban a ser relapsos a los ojos de la Inquisición y los rabinos sus cómplices. En ambos casos quedaban bajo la jurisdicción de los tribunales eclesiásticos. Sus intervenciones revelaron el nuevo problema de los falsos cristianos ante una opinión pública cargada de odios y de resentimiento: la conversión no bastaba para solucionar el problema; los neófitos eran en el fondo judíos, dedicados a sus mismos negocios, tan pérfidos como éstos. Durante la guerra los vehículos de propaganda estaban llevando a los cristianos a una conclusión subconsciente, aquella que San Vicente Ferrer repudiaría con horror en sus sermones: la conversión tenía que lograrse no con palabras sino con cuchillos [9]; había que ir a la destrucción de las comunidades judías.

[9] Las expresiones de San Vicente Ferrer, recogidas por F. Elías de Tejada, *La Valencia clásica*, VIII, Sevilla, 1965, p. 182, son importantes para comprender el razonamiento que se seguía: «Los apóstols qui conqueriren lo mon, no portaban llança ne coltell e per ço... los crestians no deven matar los jueus amb coltell, mes amb palaures, e per ço lo avalot que fon contra los jueus fo fet contra Déu.»

Daños materiales provocados por la guerra

Durante la guerra civil, las violencias se presentaron sin alternativa; se trataba simplemente de saquear juderías, asesinando a los que resistían o tardaban demasiado tiempo en ponerse a salvo. Comenzaron en 1355, cuando las mesnadas de Enrique de Trastámara, que no era todavía pretendiente al trono, entraron en Toledo y arruinaron la judería menor (Alcaná), próxima a la catedral. Ayala dice que se produjeron 1.200 muertos y aunque los datos de un cronista no poseen la exactitud de una estadística, viene a significar que se trataba de un daño terrible, superior al de una guerra. La judería mayor, protegida por muros y puertas, pudo resistir. En adelante, aunque los judíos mantuvieron sus derechos sobre la Alcaná —que venderían años más tarde al arzobispo de Toledo para ampliar el claustro de la catedral que hoy conocemos— no se atrevieron a morar permanentemente en ella. No sabemos si llegaron a aplicarse castigos concretos a los autores de dicho asalto, pero cuando Pedro I llegó a un acuerdo de paz con los rebeldes, se negó a incluir en su perdón a los asaltantes de la judería; tal excepción se sumaba, como argumento, a los muchos que explicaban su supuesto judaísmo.

La desaparición de Samuel ha-Levi en 1361 perjudicó también notoriamente a los judíos. Los dos bandos en lucha comenzaron a descubrir que las aljamas eran magníficas fuentes de ingresos que no corrían peligro de provocar impopularidad entre los cristianos; se las podía sangrar por medio de impuestos extraordinarios, explotar con indemnizaciones a cambio de protección o simplemente despojar por medio de la violencia. Una vez que Enrique de Trastámara fue reconocido por el Delfín regente en Francia y por Pedro IV de Aragón como titular de la «señoría mayor» en Castilla, tuvo a su disposición dinero para contratar mercenarios entre aquellos soldados que tenían experiencia en las guerras de Francia; todos ellos, franceses, provenzales, gascones o ingleses, coincidían en considerar a los judíos como gentes fuera de la ley cuyo expolio era incluso digno de alabanza. A su paso por Cuenca, Nájera y Miranda de Ebro saquearon las juderías, «y lo hacían de muy buena voluntad» [10]. El paso victorioso de las

[10] F. Cantera Burgos, «La judería de Miranda de Ebro», *Sefarad*, II, 1942, p. 330.

Compañías Blancas, en 1366, fue señalado por las juderías que asolaban: Briviesca, escenario de los más horrendos crímenes, Aguilar de Campoo, Segovia, Ávila y Valladolid. Al entrar en Burgos, Enrique II exigió de los judíos un millón de maravedís que tenían que pagarle en plazo de quince días si no querían ser vendidos como esclavos. Lo mismo se exigió a los de Toledo unos meses más tarde.

Como si se hubiese descubierto un feliz procedimiento para salir de apuros en momentos extremos, también Pedro I tomó la decisión de ordenar la venta de 300 familias judías —las cuales se rescataron a sí mismas— con objeto de pagar el sueldo a los mercenarios que le enviaba el rey de Granada. Cuando ya no tenían dinero con qué rescatarse, los judíos huían, tratando de ocultarse, como proscritos, hundidos en la mayor miseria, abandonando sus oficios y empresas.

En 1367 la guerra cambió de signo. Fue Pedro I quien, a través del príncipe Eduardo de Gales, consiguió contratar los servicios de aquellos mercenarios que antes ayudaran a su hermano. Cometieron, bajo distinta bandera, las mismas tropelías que el año anterior. Un punto máximo en la presión del dinero se señala en 1369; a punto ya de alcanzar la victoria final, Enrique II fijó un nuevo rescate para la judería de Toledo. Esta ciudad había apurado hasta el extremo la resistencia. Las 20.000 doblas de oro fueron pagadas de inmediato por medio de pagarés que significaban deudas e intereses para mucho tiempo. De modo que, al terminar la contienda y en medio de un reino empobrecido por la guerra, las juderías castellanas estaban exhaustas; su ruina —pérdida de capitales para operar— se reflejó indirectamente en Aragón y Cataluña, donde el declive económico general también revestía caracteres muy serios.

Nueva situación en Castilla

Siempre sucede lo mismo: los argumentos que desde la oposición se esgrimen, tienden a invertirse cuando se llega al poder. En el verano de 1369, Enrique II modificó su política antijudía, pues la guerra le había enseñado cómo los judíos constituían para él fuente de ingresos que debía a toda costa conservar. Sin que sepamos cómo, aparecieron en su Corte inmediatamente tres judíos: los hermanos Yosef y Samuel Abravanel y el empresario sevillano Yosef Pichó, que entre sus correli-

gionarios tenían muy mala fama. Yosef Abravanel sirvió a Enrique II como embajador en Aragón. Una de las primeras y peor recibidas entre las decisiones del nuevo rey consistió en reconocer a los acreedores judíos el derecho a percibir todas las deudas (octubre de 1369); esta disposición se hizo, desde luego, extensible a todos los que habían intervenido en los arrendamientos del último período [11].

Los procuradores de las ciudades se sintieron defraudados en sus esperanzas; lo plantearon abiertamente en las dos reuniones de Cortes celebradas en Toro, los años 1369 y 1371. El rey —dijeron— debía cumplir las promesas, que hiciera durante la guerra, de suprimir o, al menos, otorgar una conveniente moratoria a todas las deudas judías y de poner en aplicación las recomendaciones del Sínodo de Zamora y de los últimos Concilios ecuménicos. Esto significaba leyes que excluyeran a los judíos de toda clase de oficios públicos, recluirlos en barrios cerrados, imposición de ropas especiales con signo distintivo bien visible y prohibirles acudir a las pujas en el arrendamiento de tributos. Enrique II se vio en dificultades para justificar su defensa; concedió una moratoria simbólica en las deudas —dos meses, lo que más parecía constreñir su pago— y manifestó su disgusto ante todo lo demás, porque «nunca a los otros reyes que fueron en Castilla fue demandada tal petición». La presentación tan dura que los procuradores en su cuaderno emplearan, calificando a los judíos de «gente mala, atrevida, enemiga de Dios y de la Cristiandad», le había dolido, pues daba a entender, a su juicio, que «era nuestra voluntad que esta mal compaña viviese en nuestros reinos».

Por mucho que le doliese, ésa era la pura verdad. Tanto Enrique II como su hijo Juan I, declarándose siempre desfavorables a los ju-

[11] Una minuciosa investigación de J. Valdeón Barugue, «Un pleito cristiano-judío en la Sevilla del siglo XIV», *Historia. Instituciones. Documentos*, I, Sevilla, 1974, pp. 223-238, ilustra bien acerca de la situación interna. Pedro había tomado para sí los diezmos de las iglesias de Carmona que pertenecían al cabildo. Ordenó en consecuencia a los arrendadores judíos del almojarifazgo, Mair Aben Yvex y Zulema Aben Atabeb, que abonasen al tesoro 22.092 mrs. con cargo al dinero del cabildo en aquella renta. Ellos pagaron 5.000 y transfirieron el resto a un subarrendador, Diego Alfonso, que no pagó alegando que ya nada le quedaba de lo por él recaudado. Al término de la guerra el cabildo movió pleito a los judíos, reclamando su dinero. Enrique II dio una carta de protección a Aben Yvex y a Aben Atabeb, pero, a pesar de todo, los alcaldes de Sevilla sentenciaron en contra de ambos y a favor del cabildo.

díos, propiciaron su conservación. El primero prometió con toda seriedad que «aunque algunos judíos anden en la nuestra Casa, no los pondremos en nuestro Consejo ni les daremos tal poder por que venga daño alguno a nuestra tierra». Promesa falsa y, en todo caso, imposible de cumplir; la revolución se remansaba y reaparecían las apremiantes necesidades fiscales. Es cierto que no volvió a repetirse el caso de Samuel ha-Levi, pero tampoco antes se había dado una situación tan excepcional. Desde 1371 encontramos en los documentos la mención de «don» Yosef Pichó como «facedor de las rentas de todos nuestros reinos» [12]. Junto a él vemos como Yosef ibn Wakar viaja a Granada representando al rey en sus negociaciones con el sultán Mohammed. Samuel Abravanel y Haym Abolex formaron una compañía para arrendar todas las rentas del reino de Murcia. Los testimonios adversos de los judíos contra estos personajes son muy importantes porque venían a reforzar impensadamente la hostilidad cristiana. Pero los procuradores de las ciudades, obedientes a los intereses de sus concejos, no estaban reclamando un cambio en su conducta sino «que no tengan oficio alguno» y «que viviesen y pasasen por los oficios que solían —esto es, los créditos y usuras— y no en otra manera».

Y en la Corona de Aragón

Aunque el movimiento que desencadenó los grandes asesinatos de judíos tuvo en Castilla su origen —emulando los brotes de Navarra y Alemania hasta en el nombre que utilizó—, los efectos más destructores del mismo se registrarán en la Corona de Aragón. Puede existir cierta relación entre este hecho y los largos precedentes de debates, propaganda, inquisición que en estos reinos registramos y que, sin duda, contribuyeron a preparar los ánimos. Otro de los signos distintivos fue el declive de la judería de Barcelona, tan importante en otro tiempo, fenómeno que sin duda está relacionado con la decadencia de los negocios y de los bancos de aquella ciudad, a causa de la crisis que registraba el comercio mediterráneo. Los judíos, apartados del comercio con Alejandría y no pudiendo poseer barcos, se habían ido empobrecien-

[12] J. Valdeón, *Los judíos y la revolución Trastámara*, p. 65.

do; disminuía su número. Las tres familias dominantes, Crescas (Hasdai y Salomon), Sheshet-Profet (Isaac) y Sescaleta (Salomon), estaban utilizando el Trentenari como un medio para sostener la disciplina interior, pero se trataba de una actitud defensiva. Casi lo mismo podríamos decir de Valencia, en donde el médico de Pedro IV, Yehuda Eleazar, contaba con el apoyo decidido del rey.

El cuadro completo del sefardismo en la Corona de Aragón estaba representado por un total de 28 comunidades: de ellas diecisiete en Aragón, seis en Cataluña, cuatro en Valencia y una en Mallorca. Las amargas experiencias acumuladas en el último siglo estaban empujando a sus dirigentes a acometer una profunda reforma religiosa. No es ocioso recordar que desde 1375, apenas superados los sufrimientos de las primeras guerras, también estaba en marcha la gran reforma católica castellana que se extendería a toda la Península. En ambos casos se trataba de una empresa lenta y difícil para la que en ocasiones se buscaban ayudas en el exterior; la diferencia estaba en que los cristianos disponían de tiempo y los judíos no. Para promoverla, Hasdai Crescas pasó de Barcelona a Zaragoza, acompañado por Isaac ben Sheshet, que fijaría luego su residencia en Valencia. Con el consenso esta vez de la oligarquía que dominaba los *kahales*, se estaba intentando restaurar el judaísmo con todo su vigor.

Estas acciones, cuyo posible resultado no pudo apreciarse al ser cortadas por la violencia, coincidieron con una corriente migratoria interior desde la costa a las comarcas alejadas del mar, desde las ciudades proclives a la hostilidad a aquellas donde podía ejercerse mejor la protección del rey y a las villas del señorío mejor custodiadas. Dicha emigración fue causa de un aumento en el número de judíos en Navarra [13] y de que Zaragoza llegara a convertirse en la más importante de todas las juderías de la Corona de Aragón; es significativo que escapase a las matanzas de 1391.

[13] De los datos procedentes del repartimiento de 1366 se puede concluir que el número de judíos en Navarra a finales del siglo XIV llegó a ser de unos 2.000 (B. Leroy, *op. cit.*, pp. 154-156). Un judío, Ezmel (Ismael) ben Abas, llamado «de Ablitas» por residir en esta ciudad cercana a Tudela, organizó una compañía de comercio tan importante que pudo garantizar la dote de María cuando casó con Pedro IV. Murió en 1341 y la empresa pasó a un hijo del mismo nombre. J. R. Castro, «El matrimonio de Pedro IV y María de Navarra, *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, III, Zaragoza, 1947, pp. 71-100.

En un momento determinado, la judería de Zaragoza se nos presenta como una especie de modelo de lo que hubiera podido alcanzarse a través del programa de transformación económica que los reformadores preconizaban. Hasta los «judíos de Corte» estaban perdiendo interés por los arrendamientos y los préstamos, poniendo su atención en el gran comercio, en especial de los paños, la metalurgia y los cueros trabajados. Bienveniste de la Cavallería, hijo de Salomon, casado con su prima, reunió toda la enorme fortuna de su familia; asociado a los Ablitas de Tudela, dominó todos los intercambios comerciales por el camino del Ebro. No cabe duda de que era el personaje que dominaba toda la comunidad. Ignoramos qué papel desempeñó en la revuelta que se produjo en 1380 cuando los judíos, encolerizados por el injusto reparto de las contribuciones que el *mukadem* Salomon Abnarrabi había efectuado, intentaron asesinarle. Es cierto, sin embargo, que prestó todo su apoyo a la petición que se hizo a Hasdai Crescas en 1389 para que asumiera la guía espiritual de la comunidad.

Los reformadores del siglo XIV sostenían que no era posible el restablecimiento de la disciplina si no se ejercía una fuerte autoridad; los aragoneses y catalanes entendían que las aljamas castellanas la poseían y por ello se dirigieron a Pedro IV y su nuera Violante —que a causa de sus cuantiosas rentas tenían mucha relación con los judíos— explicándoles la necesidad de que les fuera otorgado un aumento de facultades. Así sucedió: en 1377 se amplió la competencia de los tribunales rabínicos en relación con los delitos sexuales que afectaban a la pureza del linaje y de la comunidad y con los de malsinería porque destruían la cohesión interna del pueblo de Israel. Como un uso indiscriminado de tales poderes —y así acababa de manifestarse en Sevilla— podía acarrear desfavorables consecuencias, en 1390 el rey Juan I dispuso que Hasdai Crescas fuese juez de apelación para todas las causas. Se arrojaba una pesada carga sobre los hombros del viejo maestro.

La designación no obedecía al capricho ni al azar: al parecer la Corte aragonesa había llegado al convencimiento de que para la conservación de las aljamas, considerada muy conveniente, no bastaba con otorgar protección a los judíos cortesanos, como los Eleazar de Zaragoza, o Yosef Haquim de Mallorca [14], en general odiados por sus co-

[14] Haquim era uno de los principales empresarios mallorquines; de él dependían, para su trabajo y sustento, muchas familias judías de la isla. Afirmaba que sus propieda-

rreligionarios, sino que era preciso situar al propio monarca en línea con quienes deseaban la reforma. Hasdai Crescas e Isaac ben Sheshet pudieron contar con apoyo oficial, pero ¡quedaba ya tan poco tiempo...! La colección de respuestas halákhicas, que Sheshet reunió personalmente, se distinguen especialmente por la claridad tanto como por el rigor aplicado en la solución de los problemas. Algunas veces los investigadores han llegado a preguntarse si esta reforma hubiera podido influir para evitar la catástrofe final. No son preguntas lícitas para un historiador, que no se ocupa del futuro, pero de todas formas parece muy dudoso que pueda establecerse una relación. Los canales de la hostilidad no se preocupaban mucho de que los judíos fuesen fieles a sí mismos. Se buscaba otra cosa.

Lo que flotaba en el aire

Los sectores más elevados de la sociedad cristiana, grandes nobles y grandes eclesiásticos de una generación que había crecido instalada en el sistema de los Trastámara, se estaban dejando ganar por un espíritu de tolerancia: en aquellas villas que dominaban de cerca los ataques a los judíos se aminoraron. Pero en las ciudades comerciales o industriales, especialmente Sevilla, Córdoba, Murcia, Toledo, Burgos, Valencia, Barcelona, influidas además por predicadores que señalaban cómo el judaísmo en cuanto herejía era un peligro para la sociedad cristiana, la hostilidad crecía, atizada por motivos que no eran religiosos. Las corporaciones de oficios estaban empezando a cerrarse y rechazaban cualquier clase de competición, directa o indirecta. El bajo pueblo, cuando las cosas iban mal —e iban muy mal para él en aquellas postrimerías del siglo XIV—, no estaba deseando nada mejor que el que se le señalase un culpable [15].

des estaban «repartidas por todo el mundo, en la tierra y en el mar». Para cubrir sus actividades invitó a un rabino de prestigio, Salomon Zarfati, a que se instalase en Palma a fin de estimular la reforma. Pero los procuradores de la aljama le denunciarían a él y a su hijo, Moses, como un «averroísta» convencido que se burlaba de todas las religiones.

[15] M. Jorge Aragoneses, *Movimientos...*, pp. 108 y ss., es de los que entiende que los motivos sociales fueron los más importantes en las violencias.

La inmensa mayoría de las acusaciones que la documentación nos permite descubrir en estos años que preceden al gran asalto, no habla sino de motivos religiosos y del gran peligro que el judaísmo significaba para la fe cristiana. En los cuadernos que los procuradores presentaban en las Cortes, como criterio general del estamento de ciudadanos, se insistía en la acusación contra el Talmud, que ahora se había convertido en denuncia de que los judíos poseían libros escritos con sus signos secretos en los que se injuriaba la fe cristiana. Todo el mundo parecía estar convencido de que los mismos judíos se reunían para profanar, en ritos satánicos, Formas consagradas.

¿Hasta qué punto fueron empleados dos acontecimientos que se produjeron en la víspera del gran asalto? Veamos:

a) Dos relevantes figuras, los ha-Levi de Burgos y los Alazar de Zaragoza, se convirtieron. Aunque una tradición judía posterior trata de mezclar estos bautismos con el temor desencadenado por las matanzas, sabemos que esto no es exacto. De los Alazar podía alegarse que nunca habían sido firmes y fuertes en su fe; pero el rabino Salomon ha-Levi, ahora llamado Pablo de Santa María, había sido un maestro ejemplar y su conversión era producto de meditaciones y estudios durante, al menos, diez años.

b) Un inquisidor, Nicolás Aymerich, recogiendo todo el planteamiento antimalmúdico de Nicolás Donin y los que le sucedieran en la tarea, hizo al rey una propuesta con clara advertencia. Es cierto —afirmó— que el procedimiento inquisitorial no es aplicable a otras cuestiones que aquellas que se relacionan con la fe cristiana; de este modo hacía una sutil distinción entre personas y creencias. La prueba —añadió— de que no se trata de personas está en que interviene contra judíos cuando éstos, ayudando a un converso a relapsar, cometen un atentado contra la fe. Ahora bien, existe una agresión más peligrosa que esa de ayudar al bautizado a volver a la condenación y es alterar las enseñanzas del Antiguo Testamento, que son columna y fundamento de toda la fe. Aunque el rey rechazó la propuesta y advirtió al inquisidor que no tenía potestad sobre los judíos, sus doctrinas y creencias, la amenaza quedaba en el aire.

Un hombre, Fernando Martínez, y un propósito

No podemos seguir sosteniendo que las matanzas de judíos que se produjeron en la Península Ibérica en la última década del siglo XIV hayan sido un suceso coyuntural e inesperado. Conocemos mejor los datos biográficos del arcediano Fernando Martínez y también las circunstancias del reinado de Juan I de Castilla [16] y eso nos permite descubrir una especie de programa, cuyas raíces tendrían que buscarse en la segunda década del siglo XIV, pero que acabó perfilándose a causa de la decepción que en muchos produjo el constatar que la gran revolución de 1369 no había eliminado a los judíos. A diferencia de lo que sostenían los predicadores, y especialmente San Vicente Ferrer, que hablaban de «solución final» refiriéndose a enseñanzas, convencimiento, presiones morales y, en definitiva, conversión, los oscuros sustentadores de esta otra corriente entendían que no había otro medio para alcanzar el deseado fin que la violencia destructora. Dos actitudes radicalmente divergentes pero que coincidían en el deseo de ver desaparecer el judaísmo de la Península; de ahí las frecuentes confusiones.

Había que esperar, simplemente, una oportunidad. La experiencia navarra de 1328, así como la de las largas minoridades de Fernando IV y Alfonso XI y el giro de la política de Enrique II, demostraban que el poder real era único escudo protector, aunque eficiente: si llegase a faltar, la coyuntura se tornaría favorable [17]. La guerra civil, que provocó falta de autoridad, fue para muchos una ocasión, pero se tradujo sólo en episodios parciales. Sería para los historiadores de hoy muy importante descubrir quiénes denunciaron a Enrique II ante Gregorio XI, como si fuese un pro-judío; el resultado de esta denuncia fue la bula del 28 de octubre de 1375 [18] que censuraba la protección por él dispensada a los hebreos, le ordenaba poner en marcha las leyes de segregación en forma rigurosa y le recomendaba prestar todo su apoyo a un converso, Juan de Valladolid, entregado con entusiasmo a su tarea de proselitismo [19].

[16] Mis aportaciones personales al tema se han recogido en *Juan I, rey de Castilla*, Madrid, 1978, pp. 358-362.

[17] M. Kriegel, *op. cit.*, p. 206.

[18] Fechada en Aviñón, ha sido publicada por V. Beltrán de Heredia, *Bulario de la Universidad de Salamanca*, I, Salamanca, 1966, p. 424.

[19] Éste fue precisamente el contrincante de Moses ha-Cohen de Tordesillas, autor

De esta bula se sirvió Fernando Martínez, arcediano de Écija y luego provisor en el arzobispado de Sevilla, como de una plataforma legal justificadora de sus acciones; era el Papa, venía a sostener en sus prédicas, quien legitimaba los entusiasmos de los que querían destruir el judaísmo. En los meses siguientes registramos brotes de violencia en Belorado, Logroño y Madrid, cuyo origen es muy difícil establecer, pero que indican un clima larvado de posibilidades explosivas. El episodio mejor conocido es el de Valencia de Don Juan, próxima a León, que era señorío de la reina doña Juana Manuel: parece que los judíos, al reparar su sinagoga, se excedieron en obra nueva contra la ley y el edificio les fue confiscado; la reina, como señora de la villa, y el obispo don Gutierre de Toledo, de cuya diócesis (Oviedo) en cierto modo dependía, apoyaron en esta ocasión la acción del concejo [20].

En una atmósfera muy cargada se reunieron las Cortes de 1377. Ahora la victoria de Enrique II parecía segura e indiscutible. Los procuradores de las ciudades incluyeron en sus cuadernos cuatro peticiones dirigidas contra los judíos:

a) Todas las deudas de cristianos hacia judíos eran fraudulentas porque se habían incluido los intereses como si fueran parte del capital. Por ello debían ser acumuladas como castigo o, por lo menos, reducidas considerablemente.

b) El rey debía adoptar disposiciones para que se cumpliesen con más rigor las leyes de Alcalá de 1348, que prohibían radicalmente la usura. Se guardaba silencio sobre los otros aspectos de dicha ley, que podían resultar favorables para los judíos.

c) Debía prohibirse radicalmente a los judíos que ejerciesen como arrendadores o recaudadores de impuestos, lo mismo en lugares de realengo que de señorío.

d) Por último solicitaban que se anulase aquel importantísimo privilegio de que gozaban los judíos, según el cual, cuando uno de

de *Ezer ha-Emunah* (*Auxilio de la fe*), concluido precisamente en 1375 y en relación con el debate. Aunque Moses era el más importante de los maestros judíos en Castilla en aquellos momentos, su obra es apenas una repetición de la de Jacob ben Reuben.

[20] Documentos publicados por P. Floriano Llorente, *El libro becerro de la catedral de Oviedo*, Oviedo, 1963, pp. 85-87 y 204-206.

ellos apareciese muerto, el concejo a cuyo término perteneciese el lugar del hallazgo sería colectivamente responsable del homicidio, debiendo entregar al culpable o pagar las caloñas correspondientes.

Para no ceder en las tres primeras peticiones, que tanto afectaban a los intereses de la Corona, Enrique II otorgó la cuarta y de este modo creyó construir su popularidad. Ahora bien, Moses ha-Cohen había advertido a sus correligionarios que, teniendo en el rey su «escudo, amparo y refugio», su verdadera seguridad dependía de que éste quisiera seguir conservando aquellos dos privilegios antes mencionados, esto es, la responsabilidad colectiva de los concejos en casos de homicidio y la ejecución de las sentencias dictadas contra malsines. En 1377 la primera de ambas seguridades fue suprimida.

Fernando Martínez y quienes pensaban como él descubrieron, por tanto, una debilidad en el monarca ante la cuestión judía. Había que seguir adelante. Desde su cargo de provisor de la diócesis sevillana administraba justicia y no se retraía de juzgar y condenar a cristianos o a judíos si tenía la posibilidad de ello. Otros dos acontecimientos acaecidos en 1377 en Sevilla favorecieron sus propósitos: la caída en desgracia de nuestro conocido Yosef Pichó, que fue acusado de malversación e impago de deudas, procediéndose a una confiscación de bienes por parte de la Cámara Real, y la sentencia que pronunció contra Aben Yvex y Zulema ben Atabeb en un pleito sobre los diezmos de Carmona, a pesar de que los judíos se habían provisto de una carta de seguro en la Cancillería Real (25 de agosto de 1377)[21].

Cuando Enrique II murió en 1379, el arcediano dijo que contaba con todos los elementos a su favor porque al respaldo del Papa se unía ahora el del nuevo rey, Juan I, que siempre se había manifestado desfavorable a los judíos.

Las leyes de Palencia de 1388

Algo de verdad había en los alegatos del arcediano, aunque con toda evidencia él tergiversaba los argumentos: Juan I, que estaba rodeado por un equipo de importantes eclesiásticos, entre los que destaca-

[21] J. Valdeón, *Un pleito...*, pp. 235-238.

ban Pedro Tenorio, Gutierre de Toledo, Juan Serrano, Álvaro de Isorna y un franciscano, fray Fernando de Illescas, llegaba al trono con la firme decisión de emprender una reforma de la Iglesia en su reino. Esto, que significaba ante todo protección a las nuevas Órdenes y observancias de los religiosos y apoyo a los esfuerzos para cambiar la disciplina del clero secular, llevaba también aparejado el planteamiento de la cuestión judía. En este crítico momento la aljama de Sevilla cometió lo que, probablemente, era un gravísimo error: ahora que Pichó ya no contaba con la protección real, decidió ejecutar en él un castigo ejemplar que sirviese de advertencia para cuantos incurrían en malsinería. Lo malo es que desconocemos cuál fue la acusación concreta que acarreó pena de muerte (21 de agosto de 1379); luego los judíos exigieron del merino que, de acuerdo con la ley, ejecutara la sentencia.

En las Cortes de Burgos, que se celebraban entonces, los procuradores de Sevilla denunciaron el caso, presentándolo como muestra de la prepotencia judía que, de este modo, atentaba contra uno de los servidores del rey, amenazando la justicia: ¿quién se atrevería en adelante a testificar o acusar ante un tribunal cristiano? El rey se tomó tiempo para estudiar el asunto pero, en las Cortes de Soria de 1380, decidió suprimir el privilegio que hacía ejecutivas las sentencias en casos de malsinería. En un plazo muy breve, las comunidades sefarditas habían sido despojadas de las dos salvaguardias legales más eficaces y operativas. La justificación que acompañó al decreto de supresión repetía uno de los argumentos favoritos de *Pugio fidei*: con el advenimiento del Mesías había concluido la capacidad judicial del antiguo pueblo de Israel, de modo que los judíos estaban, en todo, sometidos a la potestad de los cristianos.

El comienzo del gran Cisma de Occidente en 1378 había producido la presencia en la Península de uno de los más prestigiosos e importantes cardenales, el español don Pedro de Luna, que llegaría a ser papa; estaba muy íntimamente ligado a los nuevos soberanos de Castilla, puesto que su familia aragonesa prestó ayuda importante a Enrique de Trastámara durante la guerra. Traía ante todo la misión de lograr que los reinos españoles se adhiriesen a Clemente VII, el segundo de los elegidos, instalado en Aviñón, convirtiendo a la Península, por medio de la reforma religiosa, en un bastión de prestigio y de fidelidad para su causa. La tentación era fortísima, pues ¡qué mayor prestigio podía alcanzar un papa que el de solucionar, de una vez por todas, ese

problema de la fuerte presencia judía en España! Las opiniones del cardenal eran diametralmente opuestas a las del arcediano, pues aquél, gran canonista, estaba excluyendo de antemano cualquier clase de violencia física, mientras que el segundo meditaba ya los asesinatos.

Conocemos bien el programa del cardenal y de quienes coincidían con él, pues fue expuesto en las Cortes entre 1380 y 1383, a través de las disposiciones que pretendían ejecutar las normas de la Iglesia acerca de la separación entre fieles e infieles. Es cierto que las disposiciones legales se aplicaban con lentitud, pero se aplicaban. Llegan a nosotros muchos datos que revelan como los concejos estaban comenzando a proceder a la clausura de los barrios judíos. Aunque algunos arrendadores y financieros seguían presentes en la Corte, en menor número que antes, no parece que hayan representado ninguna clase de protección o salvaguardia para sus respectivas comunidades [22].

Decíamos, en otro lugar, que en 1386 concluyó la larga serie de conflictos internos castellanos iniciada treinta años atrás. Las Cortes de Palencia de 1388 tuvieron que ocuparse fundamentalmente de los problemas de la paz. Hubo una reunión de procuradores judíos. Hubo, también —y esto es importante si se tiene en cuenta que las Cortes no tenían brazos—, una Asamblea del clero que convocó y presidió el cardenal, cuyos acuerdos se incorporaron a los de las Cortes como si fueran un Ordenamiento más. Impulsando la reforma, se hizo una vez más la advertencia del daño que podía esperarse de la convivencia con judíos.

Infatigables en su tarea de denuncia, los procuradores dijeron al rey que los prestamistas habían aprovechado los tiempos difíciles, por fortuna ya superados, para incrementar sus usuras hasta un extremo tal

[22] Seis son los nombres principales que aparecen en los documentos:

a) Samuel Abravanel, que parece haber sido el principal de todos los arrendadores y que se convirtió. Cuando tuvo que presentar fiadores le avalaron Alfonso Enríquez, conde de Noreña y hermano bastardo del rey, Fernán Sánchez de Tovar, el famoso almirante, Gonzalo Núñez de Guzmán y el adelantado Pedro Suárez de Quiñones.

b) Mayr Alquadex, médico famoso y traductor de Aristóteles al castellano.

c) Samuel Matut, cabalista y filósofo, principal de los discípulos de ibn Sheshet, que se instaló en Guadalajara buscando el apoyo de los Mendoza.

d) Haym ha-Levi, médico del arzobispo don Pedro Tenorio.

e) Salomon ha-Levi, el que se convertiría en Pablo de Santa María.

f) David ben Gedalya ben Yahía, llamado «el Negro», contador mayor de la reina de Portugal, que tuvo que refugiarse en Castilla a causa de la guerra.

que algunos de los intereses alcanzaban el 200 y aún el 300 % del capital. El Consejo Real aceptó la denuncia y dispuso que aquel deudor que, por medio de dos testigos judíos —los cristianos no podían admitirse por razón del odio—, pudiera probar que los intereses de su deuda superaban el 33,3 % que era legal en Castilla, quedaría dispensado de pagarla; pero si a la inversa, el judío no era capaz de demostrar con testigos cristianos o documentos que sus intereses eran los legales, entonces se aplicarían aquellas disposiciones coyunturales que adoptaran Alfonso XI y Enrique II, es decir, que saldando la deuda en un plazo de seis meses se podía rebajar su nominal en una tercera parte.

La recluta de los «matadores»

Todas estas noticias, y las decisiones que se iban tomando, llegadas a Sevilla a través de cartas reales y por la rendición de cuentas de los procuradores enviados a las Cortes, fueron aprovechadas cumplidamente por Fernando Martínez en su tarea de soliviantar los ánimos utilizando en sus sermones toda clase de leyendas y calumnias contra los judíos. Al mismo tiempo buscaba apoyo entre los otros miembros del cabildo, haciéndose fuerte contra el obispo, Pedro Gómez Barroso, recientemente promovido a cardenal. Desde 1378 el arcediano invitaba a sus oyentes a romper toda clase de relaciones con los judíos y a destruir las sinagogas, guaridas del diablo. El arzobispo, que tenía influencia en la Corte y cerca de don Pedro de Luna, advirtió a ambos que aquello podía convertirse en peligroso; a instancia suya, una carta del rey (3 de marzo de 1382) ordenó a Fernando Martínez que cesara en sus predicaciones. Pero la carta venía redactada en un tono tan suave que el arcediano pudo decir a los suyos que no respondía a los verdaderos deseos del monarca que, en el fondo estaba «encantado» de que alguien se decidiera al fin a librarle de la presencia de los «pérfidos judíos». Fue a partir de este momento cuando comenzó a reclutar, entre la chusma sevillana y los fanáticos del antijudaísmo, una especie de banda irregularmente armada: prometía a todos la salvación eterna como premio por la «santa» obra que se proponían realizar de destruir a los judíos.

Los responsables de la aljama sevillana se asustaron, enviando síndicos a la Corte para suplicar que se hiciera callar a aquel fanático.

Ante esta segunda requisitoria, el Consejo Real decidió enviar otras cartas más serias que las anteriores, pues en ellas se amenazaba con penas temporales y espirituales a Fernando Martínez si no suspendía sus amenazas. Con estas cartas, el procurador de la aljama, rabí Yehuda ben Abraham, acompañado de dos alcaldes cristianos, compareció el 18 de febrero de 1388 ante el arcediano para conminarle, en forma legal, a un cambio de actitud. Ausente el obispo, que se encontraba en Palencia con ocasión de las Cortes y Asamblea del clero, el arcediano recibió a los comisionados en una de las salas anejas a la catedral; le rodeaban algunos de sus secuaces a los que el escribano, en el acta, describió como gente violenta y de mala conducta. Se limitó a rechazar las alegaciones, despreció las cartas reales como si no tuviesen sobre él competencia y llamó «perro judío» a rabí Yehuda. Sus predicaciones continuaron en las semanas siguientes, con creciente violencia.

Los miembros del cabildo comenzaron a inquietarse. Dos canónigos fueron a Palencia para dar cuenta a Gómez Barroso de lo que ocurría y rogarle con apremio que retornase a Sevilla a fin de evitar males mayores. Los que rodeaban y aclamaban a Fernando Martínez estaban tomando un título que ya conocemos, como si evocasen los precedentes: eran «matadores de judíos». Una vez más, arzobispo y canónigos advirtieron a Juan I. Resultado: una tercera carta que acompañó a Pedro Gómez Barroso en su retorno a Sevilla.

El texto de la tercera misiva, firmada directamente por el rey, resultaba no sólo decepcionante por su debilidad sino peligrosa en grado sumo. Juan I prohibía los actos violentos como medio inadecuado pero aceptaba la legitimidad loable del antijudaísmo. Refiriéndose a Fernando Martínez decía que, «aunque su celo es santo y bueno, debe mirar que con sus sermones y pláticas no conmueva al pueblo contra los judíos, ca aunque son *malos y perversos*, están bajo mi amparo y poderío real». De este modo pudo afirmar el arcediano, refiriéndose a la carta, que él estaba defendiendo a su rey, haciendo algo que deseaba aunque por su oficio no le era permitido. En un sermón dijo aproximadamente: ¿no habéis oído que los judíos, cuando recibieron el maná en el desierto, recogieron más del que les estaba permitido; si no temían hacerle trampa a Dios, no están mejor preparados para robar a los príncipes de este mundo? [23] Barroso no se dejó arrastrar: halló una causa para proceder

[23] M. Kriegel, *op. cit.*, p. 207.

canónicamente contra Martínez. Éste, refiriéndose sin duda a la sinagoga nueva construida en Sevilla a expensas de don Yuçaf de Écija, dijo que el Papa carecía de potestad para autorizar su edificación. El arzobispo declaró al arcediano «contumaz, rebelde y sospechoso de herejía», le suspendió *a divinis* y ordenó iniciar un proceso.

La coyuntura

Dos inesperadas circunstancias coincidieron para proporcionar a Fernando Martínez la oportunidad que deseaba. Murió el 7 de julio de 1390 Pedro Gómez Barroso y, al producirse una vacante que iba a ser larga, el propio arcediano, que era provisor, se convirtió en el administrador de la diócesis; era él quien podía ahora dar órdenes al cabildo. Antes de que el Consejo Real pudiera intervenir —si es que tuvo propósito de hacerlo— murió el rey accidentalmente, al caer de un caballo el 9 de octubre de este mismo año. La corona pasaba a las sienes de un niño, Enrique III, que, huérfano de madre, tenía una madrastra excesivamente joven y ninguna previsión precisa se había tomado en relación con la regencia. Podemos, con fundamento, suponer que un fanático como Fernando Martínez estaba en condiciones de considerar estas circunstancias como signo providencial para desencadenar su acción, y lo hizo.

Desde finales del año 1390 el provisor comenzó a enviar órdenes a todas las personas que de su autoridad dependían para que destruyesen las sinagogas, aquellos lugares diabólicos donde se rendía culto al Anticristo. Se produjeron, en los primeros meses de 1391, actos de violencia que impulsaron a las aljamas de Sevilla y Córdoba a escribir a los procuradores judíos que estaban reunidos en Madrid con ocasión de las Cortes en que se debatía la regencia, para que avisasen a los consejeros del rey del peligro gravísimo que corrían sus personas y bienes, pues los ánimos estaban muy soliviantados. Sabemos que hubo algunos de estos consejeros dispuestos a aceptar la petición, pues el conde de Niebla y el alguacil mayor de Sevilla, Alvar Pérez de Guzmán, echaron mano de unos cuantos agitadores y los hicieron azotar públicamente (15 de marzo de 1390) a fin de establecer un saludable ejemplo.

Las Cortes de Madrid se cerraron en medio de la mayor confusión: para lograr un equilibrio de fuerzas se creó un consejo de regencia de diecisiete personas; era absurdo creer que un organismo tan numeroso pudiera adoptar decisiones y gobernar. De hecho se creó un período vacante en el poder real y la nobleza comenzó a agruparse como si preparara una guerra civil. Como una consecuencia de los cambios políticos, también se produjo un relevo de autoridades en Sevilla: se fue el conde de Niebla y Alvar Pérez de Guzmán fue sustituido en su cargo por Pedro Ponce de León, señor de Marchena, precisamente su enemigo. En este momento, Fernando Martínez lanzó a sus «matadores de judíos» al asalto de la judería sevillana (6 de junio de 1391 —4, según testimonio de Hasdai Crescas—). Mucha gente, incluyendo algunos nobles, se unió al «pueblo menudo» en la triste hazaña, porque las perspectivas de lograr buen botín eran muy ciertas. Según el cronista Ayala, el número de muertos fue de 4.000. Las fuentes judías no se muestran tampoco muy precisas, pero proporcionan en cambio la noticia, sin duda correcta, de que el número de los que, bajo el impulso del miedo, recibieron entonces el bautismo, superó al de los fallecidos. Varias sinagogas —no todas— fueron incendiadas. Las violencias y asesinatos se extendieron también a las villas del entorno sevillano: Alcalá de Guadaira, Carmona, Écija y Santa Olalla.

Las destrucciones en Castilla

A veces, los historiadores nos hemos sentido tentados a llamar «pogroms» a los sucesos trágicos de 1391 como si se tratara de movimientos parecidos o iguales a los de Polonia y Rusia en tiempos más próximos a nosotros. Las diferencias son notables, entre otras cosas porque no hubo iniciativa ni consenso de las autoridades aunque, con toda probabilidad, desconcierto y debilidad por parte de éstas. En otras ocasiones las violencias criminales en un determinado lugar o comarca se delimitaban pronto, ahora no; como un reguero de pólvora la violencia se extendió por toda la Península. Se tiene además la impresión, y no puede ser falsa, de que las bandas del arcediano se iban moviendo por itinerarios bien conocidos y que, en todas partes, siendo aquéllas poco numerosas, encontraban colaboración eficaz. Siempre o casi siempre es posible detectar el terrible grito «¡que viene el arcediano!»,

pero las numerosas excepciones a los asaltos parecen indicar que no se trataba de un contagio espontáneo. Existe, además, una secuencia cronológica que abona la tesis de los desplazamientos de los agitadores.

Antes del 16 de junio, los asesinos habían llegado a Córdoba [24]; un reguero de sangre indicó luego su paso por Montoro, Andújar, Jaén, Úbeda y Baeza. Dejando a un lado el camino de Murcia, los «matadores» se trasladaron a la Meseta meridional, en donde la aljama de Villa Real, hoy Ciudad Real, desapareció por completo [25]. En Toledo, nuevamente la Alcaná fue barrida por la marea, mientras la mayor, tras sus muros, organizó una resistencia armada. El terror despertado por los reiterados motines hizo que muchas familias huyeran entonces de la ciudad buscando refugio en aquellos lugares donde el poder señorial les brindaba, según parece, protección efectiva. Un nieto de rabí Asher, llamado Yehuda, halló la muerte en Toledo, con todos los suyos. Huete y Cuenca también experimentaron pérdidas muy graves, aunque sobrevivieron como tales aljamas. Una noticia sin confirmar anuncia que en Madrid todos los judíos allí residentes pidieron el bautismo [26].

Las matanzas de Sevilla llegaron a conocimiento de los regentes, que estaban con el rey en Segovia, el 16 de junio. Probablemente eran todavía informes inconcretos que se referían a un solo punto. Sin autoridad suficiente, los consejeros de Enrique III no podían hacer otra cosa que recomendar a los concejos que tomaran medidas a fin de salvaguardar la vida y hacienda de los judíos, que eran propiedad del rey. Muy poca cosa, tan poca que ni siquiera Segovia se libró de algunos coletazos. En la cuenca del Duero fue más el miedo que los hechos, pero bastó para que muchos se adelantasen a pedir el bautismo o huyeran de las ciudades, ocultándose en aldeas donde podían encontrar amigos complacientes o almas caritativas.

[24] La fecha nos la proporcionan documentos del Consejo de regencia. El número de víctimas y daños fue muy grande, puesto que el Consejo fijaría una indemnización de 40.000 doblas de oro y rechazó todas las peticiones que se le hicieron para rebajarla. R. Ramírez de Arellano, «Matanza de judíos en Córdoba en 1391», *B.A.H.*, XXXVIII, 1901, pp. 294-331.

[25] En 1393, por haber cesado la existencia de judíos, Enrique III entregó la sinagoga y el cementerio a Gonzalo de Soto, su maestresala, quien a su vez los vendió como si se tratara de bienes privados. L. Delgado Merchán, «El fosario o cementerio de los judíos de Ciudad Real», *B.A.H.*, XL, 1902, pp. 169-175.

[26] F. Fita, «La judería de Madrid en 1391», *B.A.H.*, VIII, 1886, pp. 439-444.

El caso de Burgos

Descendamos ahora a los casos concretos que permiten formarse una idea más clara de la situación. En Burgos se produjo una situación de pánico con desbandada casi general, que un elegista judío sintetizó al decir que su comunidad era «azotada por la rabia del motín», exagerando, sin duda, el tono con una clara referencia a Salomon ha-Levi y su bautismo: «su príncipe, ay dolor, es ahora un enemigo» [27]. Los documentos cristianos indican que el bautismo de Pablo de Santa María tuvo lugar, al cabo de años de estudio y reflexión, el 21 de julio de 1390, mucho antes de los asaltos y, aunque Y. Baer se niega a admitirlo prefiriendo creer que fue consecuencia del miedo, no aporta argumentos que puedan desvirtuar aquellos datos. También la conversión de Samuel Abravanel, en adelante Juan Sánchez de Sevilla, causó gran consternación entre los judíos burgaleses, contribuyendo mucho a la dispersión y el ocultamiento. Hubo cristianos que les acogieron en sus casas, pero siempre les exhortaban al bautismo como medio de librarse de tanta desdicha. Pese al pánico, no parece, sin embargo, que se hayan producido en Burgos asaltos semejantes a los de Andalucía y La Mancha.

Cuando el 2 de agosto de 1391 la ciudad de Burgos se dirigió a los regentes ofreciéndose como sede para la celebración de Cortes, aseguró que en ella reinaba el orden más completo. La propuesta fue aceptada y el 8 de septiembre se constituyó una comisión encargada de garantizar la seguridad de los asistentes; de ella formaron parte tres judíos, Yosef Abenrresa, Abraham Bienveniste y rabí Yoshua, los cuales manifestaron que en efecto tenían armas para defenderse de un posible asalto, pero que las esconderían con tanto cuidado que nadie podría hallarlas [28]. Ello no obstante, las grandes deserciones y el pánico desmantelaron la judería de Burgos. El número de conversos fue tan grande, que llegaron a ocupar un importante barrio dentro de la ciudad. Continuaron con sus empresas, volcadas al comercio exterior, las cuales se ampliaron en el siglo XV; cosa curiosa e importante, no parece que la Inquisición tuviera con ellos mucho trabajo.

[27] Y. Baer, *A history...*, II, p. 98.

[28] Documentación publicada por Anselmo Salvá, *Las Cortes de Burgos de 1391*, Burgos, 1891.

El 20 de julio de 1392 Enrique III otorgaría seguro y salvaguardia a todos los judíos que quisieran retornar a Burgos, al mismo tiempo que conminaba a los conversos para que no intentaran obligar al bautismo a los parientes suyos que regresasen [29]. Por lo que sabemos, fueron muy escasos los que volvieron a fijar en Burgos su residencia: en 1440 su aljama estaba formada sólo por 22 familias.

El droguero de Murcia

Juan Torres Fontes ha reconstruido el caso de un especiero murciano, Isaac Cohen, hasta ahora el más interesante de cuantos conocemos [30]. En el momento en que comenzaron las matanzas Isaac estaba por su negocio de especiería de viaje. Iba a Valencia con una carga de lino, con cuya venta esperaba adquirir después mercancía para su tienda. Al pasar se detuvo en Orihuela, en casa de sus suegros. En la mañana del 10 de julio llegaron a esta ciudad mensajeros aterrorizados que contaban lo que había pasado en Valencia el día anterior. Los responsables de la aljama se reunieron con urgencia y pidieron al concejo que les ayudase contra los «matadores», pues temían que llegaran allí; los regidores ofrecieron seguridad, pero se trataba sólo de palabras ya que no había fuerza suficiente. Ante esta situación, Isaac convenció a sus suegros: abandonándolo todo —más valía perder los bienes que la vida— debían irse todos a Murcia porque en esta ciudad, en efecto, Juan Sánchez Manuel había tomado medidas eficaces de defensa y los asesinos no se atreverían a atacar.

Después de que la tormenta pasara, los judíos reclamaron los bienes que habían dejado en Orihuela, pero las autoridades de esta ciudad se negaron a devolverlos: los habían tomado en secuestro para garantizar ciertas deudas. El triste judío, empobrecido, hubo de regresar a Murcia y recomenzar su negocio de droguero. Parece que logró restablecer parte de su maltrecha hacienda, pues era muy experto en eso de las especias. Pasaron los años. En 1411, cuando arreciaban las otras presiones de palabra y exhortación, llegó a Murcia San Vicente Ferrer,

[29] Teófilo López Mata, «Morería y judería», *B.A.H.*, CXLII, 1951, pp. 358-360.

[30] J. Torres Fontes, «Riesgo de Izag Cohen y ventura de Alfonso Yáñez Cohen», *En la España Medieval. Homenaje a Salvador Moxo*, II, pp. 653-664.

e Isaac Cohen fue a escuchar sus larguísimos y dramáticos sermones. Qué sucedió entonces en su mente lo ignoramos, pero decidió pedir el bautismo. Era un judío importante, ya que el adelantado mayor fue su padrino y le dio su nombre. En adelante se llamaría Alfonso Yáñez.

El municipio compró una casa para él a fin de que instalase su negocio dentro de la zona cristiana: había pasado a ser don Alfonso «el boticario». Se le nombró enseguida veedor de todos los boticarios establecidos en la ciudad, lo que significaba ser reconocido como el más experto de ellos. Así vivió en paz todavía ocho años y murió en 1419. ¿Final feliz? Desde la mentalidad cristiana no cabe la menor duda de que así fue. Pero al investigador le asalta la sospecha de si no estamos aquí en presencia de un modelo revelador de las muchas tragedias que por aquellos días se gestaron: la convicción de que seguir aferrándose al judaísmo era algo que carecía de sentido y de que la dureza de la persecución había puesto fin a las esperanzas.

No consta que los judíos castellanos pensaran en organizar seriamente una defensa armada; algunos casos aislados no alteran esta comprobación. Cualquier proyecto de este tipo, por lo demás, dada la diferencia numérica y de poder, no hubiera servido más que para aumentar los daños y sufrimientos. Desde su conciencia de desamparo las únicas esperanzas de salvación eran emprender la fuga, buscar refugio, ocultarse o, en caso extremo, recibir el bautismo rectificando después. Para lo que aquí pretendemos analizar, es decir, la evolución de la mentalidad española hasta llegar a ese punto final de la expulsión, resulta de la mayor importancia la respuesta que el obispo de Osma dio a la reina Violante de Aragón, que le pedía salvoconducto y seguridad para Samuel Bienveniste, zaragozano, atrapado en el curso de un viaje. Se lamentaba el prelado de que ninguna de estas desdichas lamentables habría ocurrido si los judíos no hubieran estado empeñados en persistir en su error.

De modo que hubo censuras contra aquellos que pretendían lograr la conversión con el cuchillo, pero alabanza para quienes esperaban obtenerla con la palabra. Las autoridades castellanas nunca admitieron la legitimidad de las matanzas, pero tampoco se apresuraron a castigar a sus autores. En 1395 Fernando Martínez fue apresado y juzgado, poniéndose término a su carrera eclesiástica, pero desconocemos qué sentencia fue pronunciada. Desaparece entonces de nuestra vista.

Destrucción de la judería de Valencia

Lo sucedido en Valencia constituye un espantoso drama; no estamos en condiciones de asegurar que haya sido el peor de cuantos se produjeron pero, desde luego, es el mejor documentado. Noticias de lo que había acaecido en Sevilla llegaron a aquella ciudad, por vía marítima, en los primeros días de julio de 1391. Todavía no se habían concluido las obras iniciadas en 1389 con objeto de cerrar y asegurar el barrio judío, de modo que éste tenía brechas por donde se facilitaba el acceso [31]; además, en los muelles acampaban mercenarios a la espera de ser embarcados rumbo a Cerdeña a fin de aplastar una rebelión en la isla. Los judíos, atemorizados, acudieron al infante don Martín, hermano y heredero del rey, que estaba en la ciudad porque iba a mandar la expedición; también reclamaron ante las autoridades ciudadanas. Estas últimas ordenaron levantar horcas en lugares bien visibles, para inspirar temor y que las custodiasen las milicias municipales. También convocaron a los jefes de las corporaciones de oficios para hacerles una seria advertencia: se les haría responsables de los desórdenes que pudieran provocar sus miembros.

El domingo 9 de julio de 1391, a la hora del mediodía, medio centenar de muchachos vagabundos que malvivían robando en el mercado o haciendo otros humildes menesteres, organizados e instruidos por agitadores venidos de fuera [32], formaron una procesión con improvisados pendones y cruces, fabricadas con cañas de la huerta, y marcharon hacia la judería gritando que estaba a punto de llegar el arcediano y que todos los judíos que no se bautizasen serían muertos. Acudieron entonces los judíos, que llevaban armas, tratando de cerrar las puerta y tuvieron la mala fortuna de que en el forcejeo uno de los muchachos se hiriese en una mano. A los alaridos que daban los que habían quedado dentro respondían los que habían permanecido fuera diciendo que los judíos querían asesinarlos. Algunos hebreos se dirigieron a la orilla del mar y se embarcaron en botes, confiándose a la cle-

[31] F. Danvila, «Clausura y delimitación de la judería de Valencia de 1390 a 1391», *B.A.H.*, 1891, pp. 142-157.

[32] F. Danvila, «El robo de la judería de Valencia en 1391. Apuntes históricos», *B.A.H.*, VIII, 1886, pp. 358-396, ha publicado una relación de los sucesos, procedente de un testigo cristiano anónimo.

mencia del Mediterráneo. Los demás se agolparon al lado de la puerta, fiando en ella su seguridad.

Avisado el infante don Martín, acudió presuroso, rodeado por un nutrido grupo de ciudadanos respetables. Colocándose ante la malaventurada puerta, ordenó a los judíos que la abriesen, para que los que estaban atrapados dentro pudiesen salir y los cristianos, por su parte, viesen que nada ocurría; pero estaban aquéllos tan asustados que se negaron a obedecer temiendo que la muchedumbre irrumpiese. Mientras se intercambiaban mensajes y propuestas, un grupo de «matadores» descubrió una de las brechas existentes en la cerca inacabada y entró en la judería. Se trabó una lucha y el primer intento de asalto concluyó con el rechazo de los amotinados y la muerte de uno de éstos. Llevaron el cadáver hasta donde estaba el infante y lo depositaron a sus pies mientras gritaban que aquélla era la muestra de la perversidad de los judíos. En este momento algunos de los mercenarios acampados en el muelle se sumaron a los amotinados, que también se habían armado con espadas, cuchillos y bastones. Sin el menor respeto a la persona del infante, cuya guardia fue fácilmente desbordada, la muchedumbre se lanzó al asalto de la judería por varios puntos y la tomó. Alrededor de 250 personas murieron aquel día; los domicilios saqueados y quemados, las mujeres violadas y otros muchos horrores del mismo estilo señalaron aquel día luctuoso para Valencia. Muchos judíos consiguieron huir, bien acogiéndose a la protección del infante o por mar; entre ellos estaba Isaac ben Sheshet, que pudo llegar a Argel, escribiendo allí una relación de los sucesos. Nunca más regresó a España; su tumba en Argel fue desde el momento mismo de su muerte (1408) lugar de peregrinación para los judíos.

La destrucción de la judería de Valencia es la mejor conocida, puesto que de ella poseemos testimonios escritos, incluyendo cartas que la ciudad dirigió al rey tratando de disculpar su negligencia [33]. También Martín escribió a su hermano, justificándose y afirmando que gracias a las medidas por él tomadas se había evitado el asalto de la morería. El rey no aceptó de ningún modo estas disculpas y acusó al infante y a la ciudad porque no habían sabido impedir aquellos crímenes. Que hubo negligencia, me parece indudable, puesto que no hubo castigos

[33] E. Vidal Beltrán, *Valencia en la época de Juan I*, Valencia, 1974, pp. 51 y ss.

para los autores de los hechos, que eran bien conocidos. En el infante la ausencia de castigos podría explicarse por su deseo de no enemistarse con los mercenarios que iba a guiar inmediatamente a la guerra; los testigos dicen con claridad, sin embargo, que hubo fuertes presiones de «algunos magnates, por sí o por parientes y familiares culpables». Esto es seguro: los grandes linajes valencianos, Blanes, Cervelló y Moncada, exhibieron sus privilegios reclamando que la causa contra sus miembros fuese llevada ante el Consejo Real.

Esto nos obliga, sin duda, a prescindir del tópico fácil de que se trataba de una revuelta social de los pobres contra los poderosos [34]. Hubo una fuerte cobertura religiosa, incluso con desmesuradas leyendas como la de los santos óleos que se renovaban por sí solos sin agotarse nunca o aquella otra que atribuía al diablo el incendio de la judería para así culpar a los cristianos. El saqueo fue como una oportunidad supletoria, aunque muy lucrativa para los ladrones.

El número de bautizados en Valencia fue muy abundante, hay constancia segura del hecho. En un primer momento el rey Juan I mostró fuerte indignación, dijo que la judería sería restaurada y que los culpables sufrirían el oportuno castigo. Lo primero no se produjo y lo segundo, apenas. El 8 de noviembre de 1392 se cerró el sumario de lo acaecido llegándose a la conclusión de que 20 personas debían ser consideradas culpables; de ellas cinco estaban detenidas y las demás en paradero desconocido. No sabemos cuáles fueron los castigos infligidos a los detenidos. Las autoridades valencianas pusieron mucho interés en destacar el papel que los «matadores» venidos de fuera habían desempeñado en los sucesos y publicaron una ordenanza prohibiendo la permanencia en la ciudad de «extranjeros» que no tuviesen medios de vida conocidos.

Cualquier mención de Valencia en las postrimerías del siglo XIV obliga a una referencia a San Vicente Ferrer, el dominico en quien se condensaba por estos años el modelo religioso más importante para los reinos de la Corona de Aragón. Figura controvertida que ha despertado leyendas fantásticas, atrayéndose también calumnias. Muchos libros repiten el dato erróneo de que se encontraba en Valencia en el momento de la matanza y que trató inútilmente de calmar a los amo-

[34] En esta opinión que aquí sustentamos han coincidido Y. Baer, *History*..., p. 101, y M. Kriegel, *op. cit.*, p. 211.

tinados [35]. Conocemos con exactitud que el famoso predicador estaba ausente de Valencia en julio de 1391 y, en ningún momento, podemos establecer relación entre su persona y aquellos sucesos que reiteradamente condenó. Sin embargo, un acontecimiento tan importante como aquél tenía que influir en sus propias convicciones. San Vicente compartía la convicción de todos los grandes maestros de su Orden acerca de la necesidad de poner fin a la existencia del judaísmo en una sociedad cristiana; demasiado tiempo había pasado ya sin que los judíos descubriesen la luz y se bautizasen. De ningún modo le parecía admisible el procedimiento empleado por Fernando Martínez, pero ya que las cosas habían sucedido así y las comunidades judías estaban dispersas y quebrantadas, parecía llegado el momento del gran esfuerzo final para conseguir la conversión de Israel; las tendencias apocalípticas que se aprecian en tantos sermones eran congruentes con este planteamiento, pues era conciencia segura y clara entre los cristianos que al final también Israel se salvaría. Había que llevar a los reyes, sobre los que el predicador ejercía gran influencia, ese convencimiento de aportar a los judíos la salvación del único modo posible, mediante su bautismo.

Las matanzas en Cataluña

El movimiento contra los judíos tuvo, en Cataluña y Mallorca, un carácter de revuelta social más acusado que en ninguna otra parte [36].

[35] Esta noticia fue dada por primera vez por un biógrafo, Francisco Diago, autor de una fantástica *Historia de la vida y milagros, muerte y discípulos del bienaventurado predicador apostólico San Vicente Ferrer*, Barcelona, 1600, y repetida luego por M. Fernández y González, «San Vicente Ferrer y la judería de Valencia», *B.A.H.*, VIII, 1886, pp. 397-398. Desde entonces se ha repetido como si fuera noticia segura. El error ha sido aclarado por J. M. Millás Vallicrosa, «San Vicente Ferrer y el antisemitismo», *Sefarad*, X, 1950, pp. 182-184, y su esposa Francisca Vendrell, «La política proselitista del rey Fernando I de Aragón y la actividad proselitista de San Vicente Ferrer durante el reinado de Fernando I de Aragón», *Sefarad*, X, 1950 y XIII, 1953.

[36] M. Kriegel, *op. cit.*, p. 211. Los datos que poseemos no nos permiten sostener la hipótesis que formulaba Ph. Wolff, «Reflexions sur les troubles sociaux dans les pays de la Couronne d'Aragon au XIV siècle», *VIII Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, II, Valencia, 1969, pp. 95-102, de que se trataba sólo de una manifestación social provocada por la excesiva influencia de Castilla, porque tal influencia era escasa, había castellanos entre los agitadores y el factor más visible de la crisis económica era en aquellos momentos la quiebra de los bancos catalanes.

Desde el 17 de julio de 1391, habiéndose informado de lo que ocurriera en Valencia, el Consejo de Ciento dispuso el reclutamiento de una guardia especial para establecer la protección del barrio judío. La alarma, en Mallorca, se mezclaba con la experiencia tenida cuatro años antes, cuando los campesinos *forenses,* víctimas de la usura, se habían amotinado [37]. El gobernador general de este reino, Francisco Sagarriga, ordenó a todos los judíos de la isla que se concentraran en Palma, donde podía ofrecerles mejores condiciones de seguridad. Sus medidas resultaron insuficientes porque aquí, como en Valencia, los asesinos de los judíos contaron con el apoyo de personas muy principales, entre ellas el bayle, que sería más adelante condenado a muerte y ejecutado por esta causa. El 2 de agosto la judería fue asaltada y perecieron alrededor de 300 personas; se repitieron muchas de las terribles escenas presenciadas antes en Valencia. Algunos judíos consiguieron huir embarcados. Otros se refugiaron en el Castillo. Sagarriga aprovechó esta oportunidad para prometerles que, si se convertían, él lograría fuertes indemnizaciones que compensasen sus pérdidas [38]. El número de bautismos fue tan grande que la antigua judería se transformó, en la práctica, en un barrio de conversos. No hace falta decir que la sinceridad de tales bautismos debe ser puesta en tela de juicio.

Guillem Mascaró, beneficiado de la catedral de Barcelona, escribió una relación de los sucesos que ha sido tomada por los investigadores actuales como base fundamental de explicación. En ella narraba como, habiéndose producido una revuelta de jornaleros, *menuts*, contra patricios, *grossos*, uno de éstos, Pons de la Sala, tuvo la idea de desviar el golpe orientando a los rebeldes contra los judíos. Esta explicación, que no tenemos motivo para rechazar, adolece sin embargo de un defecto: da la impresión de que lo sucedido en Mallorca era un hecho aislado dentro de la gran crisis, pero sabemos que en aquella matanza tomaron parte «matadores» castellanos que habían llegado a Palma desde Valencia por mar. El 26 de julio el rey hizo llegar a los *consellers* de Barcelona su felicitación porque habían impedido la agitación enviando a la cárcel a algunos de los presuntos amotinados.

[37] A. Pons, *op. cit.*, p. 368.

[38] En virtud de esta promesa, 111 conversos reclamarían luego una indemnización de 20.000 doblas. G. Llabrés, «La conversión de los judíos mallorquines en 1391. Dato inédito», *B.A.H.*, XL, 1902, pp. 152-154.

La alegría era prematura; pocos días más tarde, cuando llegaron a Barcelona noticias de lo que había comenzado a suceder en Mallorca, los enemigos de los judíos se movilizaron; una muchedumbre envalentonada, acrecida con pescadores y cargadores de los muelles y con clientes de las tabernas, esperanzada por la obtención de botín, les siguió. El sábado 5 de agosto la judería fue asaltada, un centenar de personas murieron y otros muchos judíos se salvaron refugiándose en el castillo. El Consejo de Ciento movilizó su guardia, capturó a algunos de los «matadores» castellanos y el domingo 6 de agosto hizo ahorcar públicamente a diez de ellos a guisa de ejemplo.

Ahora la cólera de la muchedumbre se volvió contra las autoridades y al mediodía del lunes 7 de agosto el alzamiento se había propagado por toda la ciudad: la cárcel del veguer fue invadida para poner en libertad a los prisioneros. Los agitadores denunciaban al patriciado diciendo que estaba tan vendido a los judíos que para defenderlos daba muerte a cristianos. Gritaban los rebeldes: «visca lo rey e lo poble» y «muyra tothom y visca lo poble». Alguien señaló entonces que había judíos refugiados en el castillo nuevo y allí se dirigieron los amotinados, cuyas filas se habían engrosado con bandas armadas de campesinos. También el castillo sucumbió. Durante la tarde y la noche Barcelona estuvo adornada por el siniestro fulgor de los incendios. Casi 400 muertos, según el importante testimonio de Mascaró, fue el balance final de la revuelta; entre ellos el único hijo de Hasdai Crescas. Algunos judíos se suicidaron; algunos, también, solicitaron el bautismo. Como de costumbre, el número de conversos superó al de fallecidos.

La judería de Barcelona, la más antigua y en ocasiones la más prestigiosa de cuantas se establecieron en tierra de cristianos, fue destruida y no llegó a reconstruirse hasta nuestros días. Los castigos no comenzaron hasta el mes de diciembre, esto es, cuando la ciudad estuvo prácticamente ocupada por la caballería de Montesa. También aquí tenemos una gran imprecisión en los datos.

La revuelta social que se extendió por toda Cataluña creó una gran confusión; el antijudaísmo operaba como aglutinante de resentimientos, odios y malestar mal definidos. Los campesinos, que en gran parte eran remenses, se echaron al campo, guiados por algunos clérigos que gritaban contra los judíos: bautismo o muerte. Es posible que también estuviesen dispuestos a hacerlo por otra causa. Los hebreos les eran

presentados como usureros, enemigos de los pobres, a quienes las autoridades defendían haciéndose cómplices de su maldad. El 9 de agosto se cerraron los accesos a la judería de Gerona, montándose una guardia que rechazó dos asaltos. Hubo ya algunas peticiones de bautismo y fugas de quienes podían alcanzar seguridad refugiándose en casas de nobles. El 13 de agosto se sumaban cuarenta muertos, entre los cuales figuraban algunas mujeres y niños sacrificados por sus parientes para evitar los ultrajes. La tradición judía conservó el recuerdo de aquella comunidad de Gerona como la que había sido más capaz de mantenerse en su fe con firmeza, sin dejarse ganar por las amenazas y el miedo. Probablemente influyó el hecho de que fuera una de aquellas ciudades en donde las autoridades supieron y pudieron proceder con más eficacia. Al llegar aquí la onda de violencias tras recorrer un largo camino, y haber muerto o estar presos algunos cabecillas de los «matadores», resultó sin duda menos dificultoso frenar la marea. El conde de Ampurias preparó un refugio seguro en el castellón de la ciudad de su señorío, y la ciudad de Gerona otro igual en la Gironella; ninguno de ellos fue asaltado. Lo mismo sucedería en Tortosa y Perpiñán. Pero en el castillo de Lérida, tomado por los rebeldes, se produjo el asesinato de 78 personas, cuyos cadáveres fueron arrojados a un pozo: dos frailes habían entrado previamente en el recinto para invitar a los refugiados a la conversión, sin éxito.

Balance final

De este modo el incendio iniciado en Sevilla provocó, en apenas tres meses, una pavorosa catástrofe, en relación con la cual el decreto de 1492 aparece como una segunda parte o un epílogo. Ante todo causó un quebranto irreparable al sefardismo, del que no se repuso, y un daño muy considerable a la hacienda pública de los reinos, de tal manera que la parte representada por las aportaciones judías fue, en adelante, mucho menos significativa. Juan I de Aragón mostró su cólera recomendando a las autoridades de Zaragoza que si veían aparecer por allí al arcediano Fernando Martínez lo arrojasen al Ebro. Podemos decir,

> de modo general, que el objetivo primordial, la finalidad del movimiento, fue la conversión de los judíos, y la agitación dirigida contra

las clases privilegiadas, parece más bien el acompañamiento necesario, aunque subsidiario, de la salida a la calle [39].

Precisando más añadiríamos que, en los responsables principales, se trataba de borrar el judaísmo de la Península; algunos de los participantes en la operación se sentían protagonistas de una guerra santa. En todos los motines aparecieron mezclados clérigos. El número de judíos muertos debe contarse por millares y no por centenares, entre ellos hubo cierta proporción de suicidios. Pero todas las fuentes coinciden en señalar que el número de los bautizados fue siempre mayor.

Ante los monarcas españoles surgían ahora tres problemas diferentes, lo que constituía un fuerte desafío: a) la brusca reducción del número de judíos provocaba la caída de uno de sus capítulos de ingresos más libremente manejado; b) desaparecían muchas empresas de préstamo y crédito, y c) había un considerable número de cristianos nuevos, que aceptaran el bautismo como recurso supremo para no morir, pero de cuya sinceridad debía dudarse con plena razón. Desde el punto de vista doctrinal —y no era la primera vez que se planteaba— se había incurrido en un defecto conflictivo, pues para que un sacramento sea válido se necesita la voluntad de recibirlo y que la libertad no se encuentre impedida. De nuevo encontramos la respuesta que en otro lugar comentamos: teólogos y canonistas afirmaron que el sacramento era válido, pues no se había cegado la voluntad ni impedido la libre elección; muchos eran los judíos que se negaran a recibir el bautismo. Inmediatamente después de la tormenta se intensificaron las predicaciones para convencer a esos neófitos de que su decisión era precisamente la buena: habían escogido el camino de salvación. En todo caso, cristianos eran y cristianos debían permanecer.

El otro aspecto, el económico, tenía dos caras. Las operaciones bancarias fueron asumidas por los conversos, que encontraron facilidades para ello —recogiendo el odio que la usura sembraba—, y durante el siglo XV será fácil comprobar una expansión de este tipo de negocios y la abrumadora proporción de «nuevos» que los manejaban. Al dejar de ser judíos se les abrió también la oportunidad de ocupar cargos públicos, en especial puestos de regidores en las ciudades, que podían ser comprados. Pero, indudablemente, si el interés de los reyes en la de-

[39] M. Kriegel, *op. cit.*, p. 213.

fensa de los judíos venía dictado por el beneficio que de ellos recibían, al disminuir éste de modo tan considerable, aquél también decreció. Los reyes trataron de resarcirse de una parte de las pérdidas incorporando al patrimonio los bienes comunales de las aljamas desaparecidas, los pertenecientes a los suicidas y también los de aquellas personas que habían muerto sin hacer testamento.

La circunstancia de que los monarcas aragoneses estuviesen residiendo en Zaragoza aquel verano de 1391, así como las estrechas relaciones que Hasdai Crescas mantenía con la Corte, pueden explicarnos que las juderías aragonesas se hayan visto a cubierto del desastre. Esto no significa que no se produjesen brotes de violencia con atentados contra las juderías de Jaca, Barbastro y Tamarite de Litera y también de algunos otros lugares, aunque con menor intensidad. En marzo de 1392 fue detenido un sobrino de Fernando Martínez que había ido a Aragón para tratar de resucitar los levantamientos. Hasdai Crescas trabajó infatigablemente sin dejarse amilanar por la desgracia, reuniendo dinero y prestando socorros. Esta admirable actividad fue causa de que se difundiera la idea, que no es muy exacta, de que la buena fortuna de los aragoneses se debía a la mayor fidelidad con que habían seguido las enseñanzas de sus maestros y los preceptos de la Ley.

Cuando la tormenta pasó y los ánimos se aquietaron, el judaísmo español presentaba un paisaje desolado: pobre, disperso, quebrantado en sus fundamentos, sin posibilidades, al parecer, de reconstruir sus escuelas y centros de difusión de la doctrina, su definitiva desaparición parecía estar al alcance de cualquier esfuerzo. Juan I quiso cumplir la promesa que hiciera de restaurar la judería de Barcelona, a la que asignó nuevo emplazamiento y otorgó mayores privilegios que antes, pero los fugitivos supervivientes no quisieron regresar y a los conversos no se les autorizó a volver al judaísmo. Martín el Humano abandonaría el proyecto y, años después, Alfonso V confirmó una ordenanza de la ciudad que prohibía la permanencia de judíos en ella. Tampoco la judería de Valencia fue restaurada. Mallorca y Lérida volverían a contar con barrios de judíos, pero extremadamente reducidos. De la, en otro tiempo, admirable judería de Toledo sólo quedaba una sombra [40].

[40] El 6 de mayo de 1410 el municipio de Lérida llegó a un acuerdo con la judería, a la que reconoció derechos de unidad, condonándose todas las deudas pasadas y restaurándose los privilegios. La ciudad prometió además adoptar disposiciones para que pudieran los judíos proveerse de vino y carne *kasher*. Pita Andrade, *op. cit.*, pp. 56-59.

Los datos procedentes de documentación fiscal del siglo xv pueden engañarnos en un aspecto: se mencionan numerosas juderías en toda España. Podría creerse por tanto que el daño se había reparado. La realidad era otra; ahora los judíos vivían desperdigados, huyendo de la concentración en grandes ciudades, donde más fácil era atacarlos, y se habían instalado en villas, lugares y aun aldeas, donde pasaban mejor por las relaciones personales con los otros habitantes. Por eso se mencionan 35 *kahales* en la Corona de Aragón, además del de Palma, y 216 aljamas en Castilla. Maqueda era más importante y densa que Toledo o que Burgos. Los moradores de la que ahora consideramos provincia de León estaban repartidos entre 23 localidades. En estas condiciones resultaba casi imposible la vida intelectual y sumamente difícil la tarea religiosa de los rabinos.

Nos faltan datos cuantitativos fehacientes. Para hacer un balance de pérdidas reales, después de la tormenta hemos de tener en cuenta no sólo los muertos y los convertidos, que menguaban las cifras, sino también ese otro factor de debilitamiento que es la dispersión. Cuando los reyes, ahora con menos firmeza que en el pasado, si exceptuamos un corto período de tiempo allá por los años 30 del siglo xv, pretendían favorecer a los judíos con algunas medidas de protección, tropezaban siempre con la resistencia de las autoridades ciudadanas, que se atrincheraban tras una argumentación muy simple: si no hubiera judíos, no habría desórdenes; por consiguiente lo más deseable sería su desaparición. Las personas que ejercían cualquier clase de poder o autoridad se mostraban proclives a eximirse de responsabilidades culpando a otros —los forasteros, el pueblo bajo, la chusma de las tabernas y de los puertos—, pero era cierto que habían mostrado negligencia o falta de energía; siempre estaban dispuestas a proteger cualquier campaña de predicación o cualquier pacto compensatorio para lograr las conversiones.

¿Hasta qué punto las matanzas de 1391 alteraron el *status* judío en España? En los siglos anteriores el converso era contemplado por sus parientes y correligionarios como un réprobo que arrancaba las raíces de su casa y se iba. Ahora, cuando tantos bautismos eran producto del miedo, el cálculo o la desesperación, esta conciencia se veía profundamente alterada; había judíos de pleno derecho y «marranos» que habían pronunciado las palabras *maran atha* (ven, Señor), refiriéndose a Jesús, pero contra su voluntad. ¿Dejaban verdaderamente de formar

parte de Israel? Ante ellos se alzaban un muro infranqueable porque las leyes cristianas y el procedimiento inquisitorial amenazaban con castigos terribles a los que «judaizaban». Si ellos o sus hijos querían volver a ser judíos la única solución era emigrar, lo que también resultaba difícil. Una corriente migratoria a Tierra Santa, el Eretz Yisrael, se produjo ya en el siglo xv, antes de la expulsión: sin el sefardismo no podríamos explicar Safed; pero carecemos de medios para poder apreciar su volumen.

Enrique III y Martín el Humano pretendieron restablecer el *status* judío invocando la antigua doctrina agustiniana de «que se mantuviesen en sus reinos, que así lo mandaba la Santa Iglesia, pues que habían de tornar a la fe»; pero aplicaron ya de manera decidida las disposiciones adoptadas por los Concilios respecto a la residencia obligatoria en barrios señalados. En aquellas ciudades, como Valencia o Bilbao, que carecían de juderías, los hebreos que, por razón de negocios, viajaban, tenían limitada su estancia de una manera rigurosa —en Bilbao desde la salida a la puesta del sol— y se alojaban en posadas especialmente designadas para ellos. Se generalizó el uso de una rodela bermeja como signo distintivo. Se suprimieron por completo los antiguos privilegios judiciales. De cuando en cuando los monarcas accedían a las demandas de sus súbditos y aplicaban una merma a las deudas judías.

VIII

DE LAS LEYES DE AYLLÓN A LA CONFERENCIA DE TORTOSA

Conversos y judíos

Después de 1391 el viejo tronco de la casa de Judá y Benjamín, resto de Israel, tras la desaparición de las tribus «perdidas», en la parte que vivía en España, quedó escindido en dos: de un lado estaban aquellos que habían aceptado el bautismo convirtiéndose en «nuevos», «lindos» o «marranos» [1]; del otro quienes habían podido salvarse en medio de la tormenta y seguían siendo públicamente judíos. Un cambio sustancial en la mentalidad cristiana se produjo: era difícil distinguir quiénes, entre los bautizados, deseaban ser verdaderamente cristianos y quiénes buscaban tan sólo un medio de capear el temporal, seguían siendo en lo secreto judíos y esperaban únicamente una oportunidad que les permitiera volver a su antigua fe. En la duda, la tendencia fue a considerarlos a todos como criptojudíos. Por otra parte los conversos querían seguir manteniendo relaciones familiares y de negocios con quienes, a fin de cuentas, llevaban su misma sangre y practicaban profesiones muy antiguas en común; aunque no faltaron algunas prohibiciones legales, éstas no impidieron que se mantuvieran los contactos [2].

[1] Werblowsky-Wigoder, *Encyclopedia*, p. 250.

[2] Carlos Carrete Parrondo, «Fraternization between Jews and Christians in Spain before 1492», *The American Saphardi*, Nueva York, 1977, y «Convivencia judeo-cristiana en Castilla antes de 1492», *El olivo*, 2, 1977, pp. 29-34, estudiando la documentación del tribunal inquisitorial de Cuenca, ha podido establecer como en Pascua judíos y conversos se intercambiaban regalos como pan ácimo, frutas, queso, etc., y como los judíos daban limosnas en ciertas festividades sin distinguir a los suyos de los cristianos.

No podemos recurrir a cifras exactas, como sería de desear, pero es indudable que la mayoría de los «nuevos», carentes de adecuada instrucción, no podía sentir el menor entusiasmo por una doctrina y una fe que le habían sido impuestas a través de aquella violencia espantosa que los mayores revivían constantemente en su memoria. Entre los conversos que aceptaron su situación como definitiva ruptura con el judaísmo, tampoco podía predominar el entusiasmo; dominaba el pesimismo de un razonamiento que veía en las persecuciones y desdichas confirmarse el argumento de que habían seguido un camino equivocado y no había para Israel lugar a la esperanza; no eran aceptados con brazos abiertos y plenitud de corazón, sino con sospecha, recelos, resentimiento. Las autoridades cristianas comenzaron a detectar que ahora había un sector considerable de población que seguía observando los preceptos de la fe mosaica que eran en ellos algo natural, casi instintivo, consustancial a su sangre. Cuando la Inquisición, aproximadamente un siglo más tarde, recoja informaciones abundantes acerca de este fenómeno, las denuncias versarán siempre sobre la observancia de los conversos a los ritos y costumbres de sus antepasados.

Así se originó uno de los conflictos mentales más importantes y duraderos en España —hasta el punto de que ha llegado a insertarse en el debate entre historiadores de nuestros días— al enfrentarse el cristiano «viejo» con el «nuevo»; la condición de cristiano derivó extrañamente a una cuestión de herencia o linaje, lo que entrañaba una profunda contradicción con su propia esencia y con el mensaje paulino que se negaba a distinguir entre «judío y griego». Con lo cual, y como una consecuencia del gran problema del sefardismo peninsular, el horizonte religioso del cristiano tendió a cerrarse, tomando lo peor, y no lo mejor, del judaísmo, como recordaba Menéndez Pelayo en su famosa carta a don Juan Valera [3]. Dos tendencias pesimistas frente a frente: la de los cristianos que estaban olvidando su doctrina esencial de que todos los hombres son igualmente capaces de operar la profun-

[3] Antonio Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos de España y América*, Madrid, 1971, p. 31, cita textualmente la frase, referida a los aspectos negativos de la Inquisición y «al fanatismo de sangre y raza que problamente debimos a los judíos y que luego se volvió contra ellos de un modo horrible». Aunque la frase tiende a exagerar, ya que no debemos atribuir únicamente a los conversos el afán persecutorio, su influencia resultó evidente.

da reconversión interior que lleva a Dios, y la de los judíos, golpeados por la desesperanza y dominados únicamente por el afán de la supervivencia en círculos cerrados y a veces ocultos.

Profiat Durán, que sufriera las persecuciones de 1391, escribió una sátira contra el cristianismo, de título muy significativo: *No seais como vuestros padres.* Tomando el argumento que habían empleado los dominicos, pero invirtiendo sus términos, este maestro judío de tradición provenzal decía que eran los Santos Padres quienes habían falsificado la Biblia, introduciendo en la Revelación algo tan absurdo como que un hombre puede ser Dios al mismo tiempo. Pero la sátira, como la ironía, son procedimientos defensivos y nada más. Igual propósito, es otro aspecto, hay que atribuir a las Ordenanzas (*takkanoth*) que en 1396 presentó Hasdai Crescas a la reina Violante, que ésta aprobó y que utilizaron luego en Zaragoza y en las otras juderías del reino de Aragón; se trataba únicamente de conservar y defender.

Los motivos de Pablo de Santa María

En el drama de 1391 tres personajes aparecen como espectadores y testigos de excepción: no participaron en la violencia ni como víctimas —dadas ciertas circunstancias particulares— ni como inductores. Los tres, el converso, el judío y el cristiano, la censuraron y aborrecieron. Por eso su testimonio, variado, tiene tanto valor para nosotros; se trata de Salomon ha-Levi, Hasdai Crescas y San Vicente Ferrer. De ellos hemos hablado muchas veces. Tratar de comprenderles es la mejor manera posible de acercarse a un complejísimo problema.

Rabino de Burgos y poseedor de una gran fortuna personal, Salomon había sido cuidadosamente educado en la doctrina talmúdica, pero conocía a fondo la filosofía griega y también la Escolástica, hasta el punto de que puede ser considerado como uno de los humanistas españoles de la primera etapa. Dentro del judaísmo formaba parte de un círculo reducido de intelectuales, entre los que se contaban Yehuda ibn Asher, nieto del famoso rabino y una de las víctimas de la matanza en Toledo, Mayr Alguadex, médico de Juan I y Enrique III, Bienveniste de la Cavallería, Yosef Orabuena, médico asismismo de Carlos III de Navarra, e Isaac ben Sheshet, el que consiguiera huir desde Va-

lencia a Argel. Los fragmentos conservados de la correspondencia entre estas personas resultan de extraordinario interés [4].

Sus negocios financieros y diplomáticos en la Corte de Juan I le pusieron en relación con los eclesiásticos reformadores que rodeaban a este monarca, cuya mentalidad tanto difería de la opinión común. Como procurador del rey intervino en varios asuntos internacionales y de manera especial en las negociaciones de paz entre Castilla y el duque de Lancaster, que tenían una vertiente fundamentalmente económica ya que se trataba de fijar indemnizaciones y establecer garantías para el pago de una cuantiosa deuda. Fue en este momento, 1389 ó 1390, cuando manifestó su voluntad de abandonar el judaísmo; me parece que la noticia cristiana de su bautismo, el 21 de julio de 1390, excluye toda duda, aunque la tradición judía está lógicamente interesada en poner la conversión en relación con las matanzas. Pablo de Santa María fue inmediatamente captado por la Curia de Aviñón, donde contaba con la amistad de don Pedro de Luna, luego Benedicto XIII, quien, siendo papa, le nombraría obispo de Burgos. Era el más sobresaliente ejemplo de integración que un rabino llegara a presidir la iglesia local de la ciudad en que residiera.

A través de sus escritos Pablo de Santa María fue exponiendo las razones que le movieron a la conversión. En el origen se hallaba Maimónides, cuya doctrina aparece muy clara en todas sus obras, aunque no se declarase expresamente maimonista. A continuación, la lectura de tres obras cristianas, la *Summa* de Santo Tomás, el *Pugio fidei* de Ramón Martini y los escritos de Abner de Burgos, le hizo reflexionar profundamente sobre los motivos de su fe judaica. En una carta a Yosef Orabuena, que era el principal maestro judío de Navarra, le explicó como por este camino había llegado al convencimiento de que la venida del Mesías se había producido ya y no era necesario esperar más. Los pasos por él dados fueron expuestos en otra correspondencia, esta vez con Joshua ha-Lorquí, entonces muy firme en su convicción judaica y más tarde, sin embargo, convertido al cristianismo: todo judío

[4] Se trata de un personaje bien conocido, en especial merced a los trabajos del P. Luciano Serrano, *Los conversos Pablo de Santa María y Alfonso de Cartagena*, Madrid, 1942, y de Francisco Cantera Burgos, *La conversión del célebre talmudista Salomon Levi*, Santander, 1933, y Alvar García de Santa María, *Historia de la judería de Burgos y de sus conversos más ilustres*, Madrid, 1952.

acepta sin vacilaciones la enseñanza que se refiere a un Mesías, enviado por Dios; le incumbe, pues, la obligación moral perentoria de examinar la doctrina cristiana puesto que ésta pretende que el Mesías ha venido ya y, por tanto, es verdadera o falsa; hay que resolver el dilema y no reducir su mente, rechazar sin conocimiento lo que otros dicen. Así lo había hecho y, por esa «puerta de la esperanza», «entré en la nueva Alianza».

Este razonamiento, que fue sin duda repetido en numerosas ocasiones, siendo ya sacerdote y obispo, tiene gran importancia pues coincide en todo con el plan propuesto por quienes, como San Vicente Ferrer o Benedicto XIII, impulsarían después de 1392 ese gran esfuerzo de conversión por la palabra que debía llevar a la solución final: se debía instruir a los judíos en la fe cristiana, apartándolos de la perniciosa influencia de sus rabinos, pues de este modo se les ayudaría a descubrir que el Mesías había venido y que era Jesús.

La fuerza moral de Hasdai Crescas

La catequesis de Tortosa, a la que vamos a referirnos luego con más detalle, derivó a un debate, defraudando los proyectos de sus organizadores; aunque a aquélla no pudo asistir Hasdai Abraham Crescas (1340-1410) porque había muerto tres años antes, la fuerza moral que había sabido inculcar a su comunidad judía fue la causa fundamental de dicho cambio. A salvo en Zaragoza en 1391, bajo la protección de los reyes, pero habiendo perdido en las matanzas a su único hijo, llevaba sobre sus hombros la experiencia terrible de los sufrimientos de su pueblo; siendo muy joven, él se había visto envuelto en una de las acusaciones calumniosas de profanación de una Forma. También entre los cristianos gozaba de extraordinaria fama; Enrique de Villena, el extravagante autor con fama de nigromante, hace una referencia a los prodigios que al rabino se atribuían, como provocar la lluvia por medio de oraciones. Conviene indicar aquí que el mismo poder taumatúrgico era atribuido a San Vicente Ferrer. Humanista profundo, maestro de Yosef Albo, Millás Vallicrosa establece una clara influencia sobre Giordano Bruno y Pico della Mirandola [5].

[5] J. M. Millás Vallicrosa, «La crítica de la Física de Aristóteles por Hasdai Crescas», *Estudios sobre la historia de la ciencia española*, Barcelona, 1949.

Punto de partida opuesto al de Salomon ha-Levi, Crescas rechazó a Maimónides y cuanto pudiera significar una racionalización de la fe, que es averroísmo. A este respecto se convirtió en precursor entre los suyos de aquellas corrientes que afirmaban que la voluntad y sensibilidad tienen tanta importancia como la razón en el progreso del conocimiento humano. Rechazó el valor de las pruebas de la existencia de Dios formuladas por Aristóteles, porque de Dios sólo es predicable la afirmación, nunca la negación. La revelación contenida en la Escritura y producto del amor de Dios hacia los hombres sí que es una buena prueba de su existencia. Para Crescas la parte esencial de la Ley mosaica no se encuentra en las enseñanzas sobre la Creación y la Naturaleza, ni tampoco en el conomiento intelectual de que Dios *es*, sino tan sólo en que Dios *ama* a sus criaturas. Cuando escribió el opúsculo que en otro lugar hemos mencionado, como refutación de los dogmas cristianos sobre la divinidad de Jesús, la Trinidad y el pecado original, se valió de los argumentos propios de la lógica aristotélica, precisamente para demostrar la falsedad de éstos.

Hasdai concluyó su obra principal, *Or Adonai* (*Luz del Señor*), poco antes de su muerte; en ella culpó a los racionalistas de haberse vuelto en favor de Aristóteles, «que cegó los ojos de Israel en nuestro tiempo» empujando a muchos judíos al averroísmo. Centraba los tiros sobre Abner de Burgos, al que consideraba culpable de mucha confusión en las almas al negar que la ley mosaica fuese manifestación misma del amor de Dios y camino seguro para alcanzar la vida eterna, puesto que en ella el amor y el temor de Dios se identificaban.

Esta doctrina, que fue sostenida también por Profiat Durán, explica en gran parte la firmeza con que los judíos se sostuvieron en tiempo de desdicha y reaccionaron después emprendiendo la reconstrucción. Es curioso que muchas de las censuras de Crescas contra el desviacionismo de sus correligionarios aparezcan después en los procesos inquisitoriales como prueba de herejía; según los denunciantes de los que judaizaban, éstos negaban la existencia de la Providencia divina que vela sobre cada persona y afirmaban, en cambio, que la vida, como el universo entero, se gobernaba por leyes ciegas que se cumplían de modo necesario.

El fervor popular en torno a San Vicente

Después de 1391 los monarcas peninsulares se encontraron ante una disyuntiva insoslayable. Probablemente ninguno de los dos términos les agradaba; pero tenían forzosamente que decidir: o intervenían con sus medios económicos y políticos en la restauración de las juderías, que por sí solas no podían lograrla, o aceleraban el proceso de extinción del judaísmo, como les pedían muchos eclesiásticos y no pocos conversos. La segunda alternativa se presentaba como «solución final» para el problema [6]. Américo Castro [7] parece preferir la atribución a los conversos de la responsabilidad de que, al final, fuera escogida esta última. La hipótesis es sugestiva, pero no está, ni mucho menos, probada: en las últimas etapas de la lucha contra el sefardismo la intervención de cristianos viejos fue más abundante y más decisiva.

Vicente Ferrer era hijo de un notario ampurdanés instalado en Denia y casado con una mujer que procedía de la burguesía barcelonesa. Su hermano, Bonifacio, ingresó en la Cartuja, donde llegó a ser prior. El santo nació en 1350. En Valencia, ciudad donde pronunció sus votos como dominico, fue profesor de Teología para su Orden; desde 1389 tuvo nombramiento como predicador general, lo que le procuraba gran libertad de iniciativa. Cuando Benedicto XIII fue elevado al Pontificado, llamó a fray Vicente a Aviñón, para nombrarle su confesor y limosnero, pero permaneció muy poco tiempo en la Curia, que abandonó para poder dedicarse a la tarea que, según él, Cristo mismo le había confiado: lograr la conversión de todos, cristianos, judíos y musulmanes, a la fe verdadera y a la vida perfecta de religión, antes de que fuera demasiado tarde, pues el día del Juicio y la hora de las cuentas están muy próximos al hombre. Sus sermones eran largos, elocuentes y, para el gusto actual, extraños: parecían más los monólogos de un drama que verdaderas exposiciones homiléticas. Tenía el sentido de la representación de los grandes oradores.

Muy pronto comenzó a seguirle en sus desplazamientos una muchedumbre llena de fervor, llena de hombres y mujeres piadosos y

[6] El término ha sido propuesto por Ely Benito Ruano, «Del problema judío al problema converso», *Simposio Toledo judaico*, II, 1973, pp. 7-10, para evitar el de «solución total», que recuerda demasiado al holocausto nazi.

[7] A. Castro, *La realidad histórica de España*, México, 1975, pp. 45-47.

también disciplinantes, mendigos, vagabundos, todo lo cual daba color a los grandes actos públicos de catequesis. De la eficacia de sus métodos no podemos dudar, pues el paso del santo era seguido de abundantes conversiones. Estupendos prodigios, como el de la resucitada de Salamanca o el que ha dado origen al nombre de la Puerta del Ángel en Barcelona, aumentaban su popularidad [8].

Conocemos bien el pensamiento del famoso dominico. Hemos recogido ya algunas de sus frases; pero lo expuso de manera especial en uno de los sermones que pronunció poco tiempo después de los sangrientos sucesos de Valencia, el cual se ha conservado [9]. La violencia contra los judíos, dijo en esta ocasión, no sólo es reprobable desde todos los puntos de vista sino que, por ser acto de fuerza, anula la legitimidad de las conversiones. No quedaba otro camino que el de la persuasión. Ahora bien, San Vicente entendía que como medio persuasivo bien podía emplearse un paulatino recorte de los medios de vida, privación de determinados oficios, restricciones en el espacio reservado en las ciudades a las juderías, limitación en los desplazamientos de los judíos, pues todo ello servía para revelarles la triste condición en que se hallaban, comprendiendo de una vez que Dios no acude en su ayuda porque les está castigando en su terquedad.

Las leyes de Ayllón

Un conjunto de circunstancias políticas, en cierto modo inesperadas, colocaron a San Vicente Ferrer en una posición desde la que podía impulsar decididamente ese programa de «solución total». Enrique III murió el mismo día, 25 de diciembre, en que se iniciaba el año 1407, dejando el trono a un hijo de muy corta edad; su viuda, Catalina de Lancaster, y su hermano el infante Fernando, luego llamado «de Antequera», se constituyeron en regentes. Aspirando a crear para su familia un poder indiscutible en Castilla, mediante el procedimiento de

[8] El nombre de esta céntrica plaza de Barcelona y de su puerta procede de cierta ocasión en que fray Vicente, al frente de sus seguidores, marchaba hacia Barcelona por una riera que hoy constituye el Paseo de Gracia y vio a un ángel encima de la puerta de la muralla, el cual le explicó que era el Custodio de la ciudad en sus días aciagos.

[9] Pub. Roque Chabás, «Estudio sobre los sermones valencianos de San Vicente Ferrer», *Revista Archivos, Bibliotecas y Museos*, VIII, 1903, p. 124.

dar a sus hijos el maestrazgo de las tres Órdenes Militares, las más copiosas rentas alcanzables entonces en el reino, Fernando buscó con interés la amistad de Benedicto XIII y también la de fray Vicente por la influencia que éste ejercía. No sabemos quién puso en circulación el rumor de que Enrique III había muerto envenenado por el médico judío ya conocido, Mayr Alguadex, ni quién tomó la responsabilidad de dejar que se difundiera; sirvió, entre otras cosas, para que desde 1408 se prohibiera a los judíos ocupar cargos en la Corte o participar en los arrendamientos y recaudaciones de tributos que en ella se subastaban.

Benedicto XIII estaba, entre tanto, consumiendo sus últimas fuerzas políticas en un proyecto, por él formulado, para la solución del Cisma mediante una negociación directa y personal entre los dos candidatos sedicentes. Este proyecto fracasó y los cardenales, entonces, decidieron sustraer la obediencia a uno y otro, convocar en Pisa un Sínodo y elegir un papa que fuese aceptado por toda la Cristiandad. El resultado fue que el Cisma se convirtió en tricéfalo. Al aragonés ya no le quedaban otros reinos que le prestasen obediencia, salvo los españoles; buscó refugio en Barcelona con el proyecto de convertirlos en sólido bastión de su causa, siempre convencido de que la solución negociada reclamaba el asiento en una posición inquebrantable. Llegó a la ciudad en un momento delicado: el infante primogénito, llamado Martín, como su padre, acababa de morir en Cerdeña (1409) y no le quedaba al rey ninguna descendencia legítima. Entre los aspirantes a la sucesión que inmediatamente hicieron valer sus pretensiones, figuraba precisamente el infante castellano, Fernando, sobrino de Martín por su madre.

Ni Benedicto ni fray Vicente podían mostrarse desinteresados ante esta conyuntura; del resultado de la sucesión dependían las soluciones que se diesen en el problema del Cisma y en la cuestión judía. El Papa necesitaba pruebas y argumentos que demostrasen su legitimidad. No podía ofrecerse ninguna mejor que la de conseguir la desaparición del judaísmo en la Península. De ningún modo convenía repetir la violencia ni nada parecido: había que atenerse al programa del dominico. Pablo de Santa María, que, además de obispo de Burgos, era canciller mayor de Castilla y maestre del Niño-rey, dijo que estaba de acuerdo. Los acontecimientos se precipitaron, pues murió Martín el Humano (31 de mayo de 1410) sin que hubiera designado un sucesor; la deci-

sión se confiaba a las instituciones de la Corona de Aragón. Fernando se apresuró a presentar su candidatura.

El apoyo de los Luna y de San Vicente era, para él, precioso. El dominico, en una etapa de su predicación ambulante, llegó a Ayllón en el año 1411. Me parece imprescindible establecer una relación entre las leyes antijudías que fueron promulgadas el 2 de enero de 1412 en Ayllón, la bula del 23 de dicho mes legitimando el procedimiento a seguir en Caspe y la designación de Fernando como rey de Aragón el 28 de junio siguiente.

Las leyes de Ayllón, formadas por 24 artículos —cuyo tono riguroso se suavizó algo cuando se hizo la revisión de las mismas en Cifuentes en el mes de junio de este mismo año—, significaron un cambio radical en la jurisprudencia castellana referida a los judíos. No se trataba de otorgar a éstos una plataforma de protección que hiciera posible su existencia en un territorio cristiano sino, por el contrario, establecer un círculo de prohibiciones que aherrojaba su existencia; con toda claridad se aludía al efecto disuasorio que de ellas se esperaba. Tenía que hacérseles presente su triste condición para que se persuadiesen de la conveniencia de abandonar su religión:

a) Todos los concejos castellanos donde habitasen judíos señalarían el barrio donde éstos vivirían en adelante radicalmente separados de los cristianos. En un plazo de ocho días, a contar desde el momento en que dicho señalamiento tuviese lugar, todos los que no se hubiesen bautizado tendrían que trasladarse allí. En adelante su salida de dicho barrio así como los desplazamientos a otros lugares quedarían sujetos a una especial vigilancia. Ninguna previsión se hacía acerca de la extensión, salubridad o condiciones del barrio; todo esto quedaba al arbitrio de las autoridades municipales.

b) La condición inferior, miserable y de cautividad que se atribuía a los judíos debía reflejarse también en su aspecto externo. Usarían barba y cabello largos, adecuados al tópico de la suciedad, y vestirían paños baratos de color oscuro, de los que no excedían de 30 maravedís la vara; en la parte exterior de su ropa portarían una rodela bermeja. Expresamente se decía que todo esto estaba dirigido a reflejar su inferioridad. Las mujeres tenían que llevar un manto con el que fuera posible cubrir la cabeza.

c) Ninguna mujer cristiana, ni siquiera las rameras, podrían cruzar el umbral de la judería. Tampoco podían los varones ocupar pues-

tos en empresas o profesiones que les convirtiesen en dependientes de judíos.

d) Las siguientes profesiones y oficios quedaban prohibidos a los judíos: arrendadores de tributos, almojarifes, médicos, cirujanos, farmacéuticos, drogueros, albeitares, herradores, carpinteros, jubeteros, sastres, tundidores, carniceros, peleteros, traperos, zapateros y comerciantes.

e) Se prohibía en adelante a los judíos que usasen el título de don.

f) Las contribuciones internas, con que las aljamas aseguraban su sostenimiento, requerirían, en adelante, autorización previa del Consejo Real.

Si estas disposiciones hubieran sido estrictamente aplicadas durante un tiempo relativamente largo, la supervivencia de las comunidades sefarditas se hubiera hecho imposible. Muy escasas actividades profesionales quedaban a su alcance, excepción hecha de los préstamos usurarios. Siempre aparece una especie de perversidad tácita: se les empujaba a que tuviesen que practicar aquel oficio que luego servía para acusarles. No poseemos datos acerca del modo en que se cumplieron estas leyes; en muchos de sus aspectos resultaban inconvenientes para la propia sociedad cristiana, de modo que la aplicación dependió de las circunstancias de cada lugar. Pero no era esto lo importante: al término de un largo proceso de evolución mental ahora se decía a los judíos con toda claridad que no eran personas deseables; de acuerdo con esto se proporcionaba a los concejos instrumentos que, bien manejados, podían hacer a los judíos la existencia bien amarga. A lo largo del siglo xv encontramos una gama muy variable de actitudes, pero ninguna de ellas puede considerarse transigente o caritativa.

Desde 1140 hasta 1412 se había dado una gran salto; en la primera de estas fechas los monarcas cristianos y muchas ciudades habían mostrado una voluntad clara de atracción de los judíos, ofreciéndoles un esquema legal favorable de amparo y defensa; en la segunda se les mostraba un rechazo completo, amenazándoles con un empeoramiento progresivo si seguían empeñados en conservarse fieles a su ley. Las leyes de Ayllón eran un arma muy poderosa en este empeño que conducía al desarraigo de los judíos.

Catequesis o debate

En este momento intervino Joshua ha-Lorqui, aquel que reprochara en otro tiempo a Pablo de Santa María su conversión, pero que ahora era ya cristiano con nombre de Jerónimo de Santa Fe. Son muy pocos los datos fidedignos que de él poseemos. Vivía en Alcañiz, una judería que no resultó afectada por los movimientos de 1391, aunque el apellido que utilizaba nos hace creer que había nacido en Lorca. En 1412 fue nombrado médico de Benedicto XIII, probablemente a raíz de su bautismo, que puede haber sido consecuencia de las labores de predicación de San Vicente Ferrer; los investigadores señalan que en la carta que escribió a Pablo de Santa María en 1390 ó 1391 se transparentan ya algunas dudas acerca de su propia fe. Autor de una obra de medicina, *Gerem ha-Ma'alot*, que es un estudio de plantas, hierbas y especias (todavía inédita), escribió también dos trabajos apologéticos, *Ad convecendum perfidiam iudaeorum*, anterior a la catequesis de Tortosa, y *De iudaicis erroribus ex Talmut* [10], posterior a la misma.

En agosto de 1412 el propio Jerónimo de Santa Fe presentó al Papa el primero de los escritos explicándole que en él había recogido textos hebreos suficientes para convencer a los judíos, desde su propia religión, que todos los signos correspondientes al verdadero Mesías se habían cumplido ya en Jesús. Su propuesta coincidía en parte con las de Nicolás Donin y Pablo Christiani, pero era más claro en sus conclusiones: no quería provocar un debate sino simplemente hacer una instrucción catequética a los judíos, demostrando además que los errores contenidos en el Talmud no eran equivocaciones ocasionales sino deliberados falseamientos. Benedicto XIII aceptó la idea y en noviembre de 1412 cursó una invitación a todas las aljamas de la Corona de Aragón para que enviasen sus delegados a una reunión en Tortosa, el 15 de enero siguiente, en la cual les serían presentadas pruebas irrefutables de que Cristo era el verdadero Mesías. Los asistentes, que gozarían de un seguro especial, podrían hacer preguntas y plantear dudas, que les serían aclaradas.

[10] Sobre la segunda de estas obras y, en general, sobre la conferencia de Tortosa, hemos tenido la fortuna de poder utilizar la admirable tesis doctoral de Moisés Orfali Leví, *«De iudaicis erroribus ex Talmut». Tratado apologético de Jerónimo de Santa Fe*, presentada ante la Universidad Central de Madrid y aún inédita en el momento de redactarse estas páginas.

Se trataba pues, en la mente de los organizadores, de una catequesis, no de un debate; el modelo escogido era el mismo que se empleaba en las cátedras de cualquier Estudio General donde, tras la exposición de la lección magistral, los alumnos, que habían tomado notas, podían hacer preguntas aclaratorias pero no rebatir la explicación. Esto significaba que tras los largos periplos misioneros de San Vicente por toda la Península, se abrigaba cierta confianza de dar el paso definitivo. Los principales rabinos irían a Tortosa; si éstos se convertían les seguirían todos los demás.

En estos meses intermedios, San Vicente acentuó las presiones sobre los judíos, usando a veces procedimientos que, si no estuviesen documentados, resultarían imposibles de creer [11]. Antes de la publicación de las leyes de Ayllón se había servido únicamente de la palabra capaz de despertar sentimientos. Desde enero de 1412 dispuso de un arma adicional que utilizó abundantemente, obligando a las autoridades municipales a prestar su colaboración. Los judíos eran obligados a asistir a sus sermones; si no lo hacían incurrían en fuertes multas y si trataban de oponer sus propios argumentos a los del predicador eran multados por proferir ofensas contra la religión cristiana. Amenazaba con excomulgar a aquellos cristianos que conversaban o trataban con judíos. El único objetivo, que parecía ya muy próximo, era conseguir, a toda costa, la conversión general. El heredero de la Corona de Aragón, Alfonso, el futuro Magnánimo de Nápoles, se decidió a advertir a su padre: todos aquellos bautismos, arrancados prácticamente con amenazas o a la fuerza, eran útiles a las autoridades locales, que presumían de que se había conseguido extinguir esta o aquella judería, pero dañinos para el reino pues no conducían sino a que

> los que ahora son reducidos a la santa fe catholica continúen... en la perversidad y perfidia a que se adherían antes de que sobreviniese la iluminación del Espíritu Santo.

[11] O. Fages constituye en este punto referencia imprescindible. Comenzó publicando *Le procès de la canonisation de saint Vicent Ferrier*, París, 1904, seguido de sus *Notes et documents pour l'historie de saint Vicent Ferrier*, París, 1905. Finalmente editó sus *Oeuvres* (2 vols.), París, 1906. Pero esto no exime de acudir a algunos artículos de F. Vendrell, en especial «La actividad proselitista de San Vicente Ferrer durante el reinado de Fernando I de Aragón», *Sefarad*, XIII, 1953, y al trabajo, muy documentado, de J. E. Martínez-Ferrando, *San Vicente Ferrer y la Casa Real de Aragón*, Barcelona, 1953.

Las sesiones de Tortosa

Las dos grandes figuras del sefardismo, Hasdai Crescas y Bienveniste de la Cavallería, habían fallecido ya; no quedaban tras ellos discípulos de la misma o semejante talla. De modo que los catorce rabinos que la documentación registra como asistentes [12] eran buenos repetidores de las enseñanzas talmúdicas, pero nada más. Entre ellos destacaron por el valor con que supieron afirmar su fe los tres que habían venido de Zaragoza: Zerahia ha-Levi, a quien llaman Ferrer Saladín las fuentes cristianas, Mattitya ha-Hayitzari y Moses ibn Abez. También lograron bastante relieve Astruc ha-Levi de Alcañiz, Bonjudah Yehesal ha-Kaslari de Gerona y Yosef Albo de Daroca, que era principal continuador de Crescas. Este último recogió sus experiencias de fe, constrastadas tras el debate, en su *Libro de los principios* [13]. Vidal de la Cavallería, hijo de Bienveniste, que estaba bien situado en la Corte, actuó como una especie de enlace entre sus correligionarios y el Papa. Ni el rey Fernando I, ni su hijo y heredero Alfonso, parecen haber desempeñado papel alguno en la reunión.

Las sesiones de Tortosa duraron casi dos años. Benedicto XIII las inauguró el 7 de febrero de 1413 advirtiendo con toda claridad que no se trataba de un debate para decidir cuál de las dos religiones era la verdadera, pues esto se daba por sentado, sino de una instrucción pública mediante la cual Jerónimo de Santa Fe se proponía demostrar que los argumentos en favor del mesianismo de Jesús se contenían en la Biblia hebrea y en el Talmud; de este modo se esperaba disipar las dudas que aún tenían algunos judíos. A continuación tomó la palabra el converso, que se refirió a los versículos de Isaías (1, 19-20):

[12] Hay dos relaciones hebreas de las cinco primeras sesiones, recientemente editadas en Nueva York, y tres manuscritos latinos, uno en el Vaticano, otro en El Escorial y un tercero, incompleto, en Gerona. Seguimos en este tema a Y. Baer, *History*, II, pp. 170-243; A. Pacios López, *La disputa de Tortosa*, 2 vols., Madrid-Barcelona, 1957, y la ya mencionada tesis doctoral de M. Orfali. De modo que se trata de un acontecimiento bien conocido.

[13] Este discípulo de Hasdai Crescas trataba de exponer a sus correligionarios el argumento opuesto al de los conversos: lo importante es la Ley y su cumplimiento, mientras que la creencia en el Mesías resulta secundaria. Este argumento no fue tolerado en Tortosa. Sobre Yosef Albo ver el excelente artículo en Werblowsky-Wigoder, *Encyclopedia*, pp. 20-21.

> si queréis y me escucháis, seréis alimentados de los frutos de la tierra; si no quisiereis y provocareis mi indignación, la espada traspasará vuestra garganta, palabra del Señor.

Estas frases, pronunciadas con voz fuerte, tenían indudable tono amenazador. Luego anunció el método que se proponía seguir: por medio de silogismos, el Papa les autorizó a responder a las proposiciones tradicionales con argumentos también tradicionales en sus escuelas. A todas las sesiones acudieron grupos de judíos que escuchaban y anunciaban después que iban a convertirse.

Los rabinos, a quienes no estaba permitido más que formular preguntas, aprovecharon éstas para introducir dos argumentos principales: negaban que los *midrasim* fuesen para ellos doctrina obligatoria como afirmaba Jerónimo y añadían que los textos hebreos que mencionaba éste les eran desconocidos, por lo que colegían que no eran correctos. Contra su voluntad se vieron empujados a una actitud de defensa pasiva con muy malos resultados. Los notarios cristianos que levantaron acta de la reunión insisten en decir que la magna catequesis constituyó un gran éxito porque fueron numerosísimos los que se convirtieron: tres mil tan sólo en la Corona de Aragón, según anunció el Papa al final del proceso. Es muy posible que los cristianos presentes entendiesen mal las preguntas que los judíos formulaban con intención de dar la réplica.

Así, por ejemplo, uno de los notarios escribió que en la sesión del 9 de febrero de 1413 Yosef Albo había sido vencido, porque sostuvo que aunque se le probase que el Mesías había venido ya, no por eso llegaría a creer que era un mal judío. Pero el pensamiento del gran talmudista, como por sus escritos sabemos, era muy distinto: es el cumplimiento de la Ley y no el Mesías quien hace justo al judío y la obligación de obedecerla pesa sobre él antes o después del gran día mesiánico. En otra ocasión, Astruc ha-Levi fue reprendido porque había dicho que los judíos esperan del Mesías una restauración de su poder político, pero no que les otorgase la salvación de sus almas, pues éstas «podían salvarse aunque nunca viniese el Mesías»; tuvo que explicar que no era ése su pensamiento, sino que la salvación del alma era posible aunque la venida del Mesías se retrasara hasta el fin de los tiempos.

El 12 de febrero de 1413 un grupo de judíos que había sido llevado al salón de sesiones declaró bajo juramento que había entendido de los sabios de su comunidad que admitían la posibilidad de que el Mesías hubiese venido ya. Los notarios cristianos escribieron, llenos de júbilo, que el propósito de la catequesis estaba logrado. Los rabinos protestaron, negando que hubieran enseñado tal doctrina ni nada semejante. Jerónimo de Santa Fe retorció el argumento volviendo a las posiciones del *Pugio fidei*: era bien claro que los judíos estaban sometidos a verdadera tiranía por parte de sus maestros, que deliberadamente les mantenían en el error; debían ser liberados para que pudiesen llegar a la verdadera fe. Los organizadores de la catequesis estaban sin duda obteniendo éxito porque ponían al descubierto muchas de las vacilaciones, interpretaciones y debates teológicos existentes en torno a la cuestión mesiánica y esto lo utilizaban como demostración de la mala voluntad.

Al prolongarse las sesiones —había un número ilimitado de preguntas— y producirse los primeros bautismos, algunos espectaculares, los rabinos presentes comenzaron a cobrar mucho valor. Llegaban noticias de Constanza y de cómo el rey de romanos, Segismundo, estaba decidido a solucionar el Cisma por vía de Concilio; de modo que el futuro de Benedicto XIII era muy incierto. Por otra parte, de nada servían el silencio y la condescendencia, salvo para que se mermasen las filas de los judíos fieles. Desde mayo de 1413 cambiaron de postura y en lugar de formular preguntas como se les ordenara, comenzaron a presentar su doctrina explicándola. Afirmaron ante todo que no podían tomar en consideración los textos hebreos que Jerónimo de Santa Fe les presentaba porque eran falsos. Añadieron enseguida que el Mesías no podía venir a cambiar la Ley, que es perfecta y eterna, sino a darle cumplimiento y, sobre todo, a devolver a los judíos su tierra, que es un reglado de Dios. En agosto, aunque prosiguiesen los bautismos, se había perfilado ya un grupo importante de rabinos que, con sus fieles, estaban decididos a resistir todas las presiones, manteniéndose firmes en su fe. Ante esta situación —la catequesis se transformaba en debate— el Papa suspendió las sesiones anunciando que éstas se reanudarían en noviembre.

En enero de 1414 Benedicto XIII dio a conocer su intención de publicar, cuando se concluyesen las reuniones, decretos obligatorios para toda la Cristiandad referentes por una parte al Talmud y por otra

al modo de habitación de los judíos en territorio cristiano. Dispuso el nombramiento de dos comisiones, una para cada tema, las cuales trabajarían paralelamente preparando los textos. Jerónimo de Santa Fe se encargó de señalar los diez errores fundamentales y deliberados que el Talmud había introducido en la Escritura, modificándola sustancialmente. Eran los siguientes:

a) Pretender que el Talmud era una nueva forma de revelación divina y que se situaba por encima de la Escritura.

b) Afirmar que los *hakanim* deben prevalecer por encima de los textos de la Ley y de los Profetas.

c) Atribuir a Dios caracteres antropomórficos, como se hace en las creencias idolátricas.

d) Aconsejar desde el Talmud el quebrantamiento de la Ley mosaica, así como de las normas humanas morales de la Ley natural.

e) Difundir creencias vanas y absurdas, como afirmar que Dios hizo el Cielo de sus vestiduras y la tierra de la nieve que había a sus pies.

f) Alabar conductas repugnantemente inmorales y *contra natura*, como cuando sostiene que Adán y Cam copularon con animales en el desierto o que Sansón ejercía inmoralmente su potencia genética.

g) Inducir a los judíos a que prestasen juramentos y promesas sin tener la menor intención de cumplirlas, ni sentirse religiosamente obligados a ello.

h) Irreverencias y blasfemias contra Jesús, especialmente cuando le sitúa como condenado a la inmundicia eterna.

i) Insultos generales contra los cristianos, a los que califica de gentiles e idólatras.

j) Finalmente, añadió que el Talmud enseñaba a los judíos a tomar las leyendas como si fuesen plena realidad.

Mientras las comisiones trabajaban, se estaba desarrollando la última fase de la catequesis, convertida ya en conferencia por voluntad de los judíos. En ella sólo tres rabinos, Zerahia ha-Levi, Mattitya ha-Hayitzari y Astruc ha-Levi hicieron uso de la palabra, como si todos los demás hubieran decidido convertirlos en sus portavoces. En la sesión LXIII, correspondiente al 15 de junio de 1414, Jerónimo de Santa Fe expuso los diez errores arriba mencionados y comenzó a exponerlos con todo detenimiento; de este modo preparaba lo que, a partir del 20 de septiembre, se convertiría en acta de acusación contra el Talmud,

calificado por él de libro falso, malévolo y pervertidor. Astruc ha-Levi tuvo que adoptar la posición de un abogado defensor; haciendo caso omiso de las advertencias iniciales acerca de que se hiciesen preguntas y se solicitasen aclaraciones solamente, en un discurso bastante largo dijo que los rabinos habían presentado todos los argumentos posibles en defensa de su fe y si los cristianos los consideraban poco convincentes debían atribuirlo a la escasa brillantez de quienes habían tenido que exponerlos pero no a que no fueran absolutamente verdaderos.

Jerónimo de Santa Fe replicó entonces que en la pobreza de argumentos se contemplaba en realidad la insuficiencia de la doctrina. Dirigiéndose al Papa, concluyó diciendo que los judíos habían demostrado una vez más su contumacia rechazando la verdad demostrada y le recomendó que pasara a la acción contra ellos como contra herejes pertinaces y recalcitrantes.

Las consecuencias

Historiadores cristianos y judíos coinciden en afirmar que la conferencia de Tortosa fue un gran éxito personal de Benedicto XIII por el número elevado de bautismos, esta vez sin amenaza de muerte aunque sí bajo presiones morales, que se consiguieron; entre los neófitos se contaban 14 rabinos. Todos ellos venían a sumarse a los muy numerosos que consiguiera ya San Vicente Ferrer en el curso de sus viajes. Todo esto es, sin duda, cierto. Pero la «solución final» no se consiguió: a medida que aumentaban las presiones de las autoridades y poderes cristianos, se incrementaba, en el sector de judíos capaz de resistirlas, el vigor de la fe y la capacidad para enfrentarse al sufrimiento. Los judíos eran menos, pero más firmes. No debe extrañarnos, pues es un fenómeno que se comprueba en todas las coyunturas semejantes: una persecución que no logra la extirpación del adversario contra quien va dirigida, produce en ese mismo adversario defensas que le hacen superior a lo que antes era; la persecución depura eliminando los elementos débiles.

Entre los que se convirtieron se hallaba la familia de los Cavallería casi en pleno; los dos hermanos que formaban su cabeza, Bonafós y Vidal, tomaron nombre de Fernando y Gonzalo respectivamente. Se mantuvieron al servicio de la Corte llenando funciones muy parecidas

a las que hasta aquí desempeñaban. Su amigo y maestro, Salomon ben Mesullam de Piedra, también se bautizó, con toda probabilidad. Algunos de los neófitos, como Astruc Rimoch, ahora Francisco de San Jordi, natural de Fraga, pasaron a ser propagandistas apasionados de su nueva religión.

Durante cierto tiempo, un decenio poco más o menos, se tuvo la impresión en los medios eclesiásticos de que después de aquellos dos terribles golpes, las matanzas censurables y la catequesis digna de alabanza, el judaísmo peninsular no resistiría mucho. En la penúltima sesión, celebrada el 13 de noviembre de 1414 —cuando ya habían comenzado en Constanza las sesiones del Concilio que le derribaría—, Benedicto XIII tomó la palabra para hacer un balance del éxito conseguido y alabar a los conversos por su decisión, pero advirtiendo a los presentes que no era deseable en modo alguno obligar a nadie a recibir contra su voluntad el bautismo, puesto que esto iba contra las leyes de la Iglesia.

En mayo de 1415 el mismo Pontífice publicó una bula que, registrada y promulgada por Fernando I en el mes de junio, se convirtió en ley del reino, por la cual se hacían extensivas a la Corona de Aragón las prohibiciones contenidas en las leyes de Ayllón. Además se declaraba ilícita la posesión del Talmud, amenazando con grandes castigos a quienes retuvieran ejemplares del mismo, se permitían registros en las sinagogas y domicilios particulares para buscarlos y se ordenaba a todos los judíos asistir a sermones de instrucción catequética tres veces al año: el segundo domingo de Adviento, donde se les demostraría que el Mesías ya había venido; el lunes de Pascua, para exponerles los gravísimos errores del Talmud, y un tercer día, fijado en cada caso por la autoridad local, en el que sería explicada la destrucción del Templo con la cautividad de los judíos como cumplimiento de las profecías.

En adelante cada comunidad judía no podría poseer más de una sinagoga, edificio modesto y, en todo caso, inferior a la iglesia más pobre de la respectiva ciudad. Esta condición sirvió para que se cometiesen algunos abusos, a veces en medio de violencias, a veces, como en el caso de Segovia, con alusiones a sacrilegios. También la prohibición de los oficios y de las relaciones entre judíos y cristianos originó fuertes abusos.

IX

RESTAURACIÓN PARCIAL

La obra de Yosef Albo

A pesar de tan negros presagios, el sefardismo no desapareció. Ciertos cambios coyunturales, como el restablecimiento de la unidad de la Iglesia, tras el Cisma, y la aparición de una generación nueva de hombres de Estado con mentalidad y propósitos muy diferentes, colaboraron sin duda en el aflojamiento de la presión. Pero el factor decisivo en dicha pervivencia fue, sin duda, otro: la terrible persecución sufrida hizo que los judíos se replegaran sobre sí mismos tras el reducto de la fe, apartándose religiosamente de los conversos, a quienes contemplaban como víctimas de un momento de debilidad. Al reforzarse la obediencia al Talmud, creció el espíritu de resistencia. La última parte de este proceso de destrucción del judaísmo en la Península, que es lo que pretendemos explicar, presenta una curiosa paradoja: la expulsión llegó no para dar remate al deterioro sino precisamente para lo contrario, porque el sefardismo se estaba recuperando y los conversos estaban entre dos fuegos. Si se inclinaban en favor de sus raíces judías, topaban con la Inquisición; si querían poner en marcha su celo cristiano, se convertían en acusadores de sus antiguos parientes.

Un ejemplo significativo, el de Jerónimo de Santa Fe: por sus desvelos en la catequesis de Tortosa recibió una renta de 467 sueldos. Intervino mucho, como ejecutor de la bula de Benedicto XIII, en los desórdenes que se produjeron en Zaragoza. En 1419 ya había muerto y la viuda Dolza, en su nombre y el de sus tres hijos, dos mujeres y un varón, estaba reclamando que le abonasen la renta. Pues bien, ese hijo varón sería luego uno de los primeros acusados de judaísmo ante la

nueva Inquisición aragonesa, siendo quemada su efigie, porque él ya no vivía, el 21 de octubre de 1486.

El reverso de la medalla: Yosef Albo (1380-1444), de quien hemos hablado, salió de la conferencia de Tortosa convertido en cabeza del judaísmo. No fue un filósofo original, ni tampoco poseedor de un pensamiento vigoroso y profundo, pero tenía la sencillez y rotunda claridad que una vigorosa cultura necesita para su defensa cuando se halla en trance de muerte. Con métodos dignos del mejor escolástico trataba de demostrar que la esperanza mesiánica es, en el judaísmo, cuestión secundaria puesto que la salvación procede del cumplimiento de la Ley, con o sin Mesías. En el fondo lo que pretendía era inculcar en los judíos una confianza sin límites en su fe y, mediante ella, la sólida esperanza de futuro [1]. El verdadero peligro —escribió en su *Libro de los principios*— radica en que aquéllos «casi han abandonado, Dios no lo permita, la esperanza de su redención». No debiera ser así, porque ellos saben bien que las persecuciones forman parte de un plan del Señor sobre su pueblo y están destinadas a «poner a prueba su fe»; los que resisten calamidades e infortunios sin quebrantar la Alianza, pueden estar seguros de haber superado la prueba y cumplido la voluntad de Dios.

Coincidiendo con el planteamiento que hacían los teólogos cristianos, Albo hacía referencia a los tres órdenes de leyes a que se sujeta la conducta humana: natural, que ha sido impresa por Dios mismo en el alma de cada hombre; convencional, que es la que los propios hombres establecen entre sí, y divina, que es la que el mismo Dios ha revelado primero a Moisés y después a su pueblo elegido por medio de los Profetas. Las dos primeras están orientadas a conseguir el bienestar, individual o social, de los seres humanos; es la tercera, en cambio, la que proporciona la vida eterna. Este razonamiento le permitía llegar a la conclusión deseada: ningún judío debe obsesionarse con la venida del Mesías y con si éste ha venido o va a llegar en breve plazo, pues antes y después de dicho acontecimiento estará igualmente obligado a la conservación y cumplimiento de la Ley divina y esto sí debe preocuparle. Dicha Ley establece una Alianza (*berith*) entre Dios y su pueblo, y posee tres pilares sin los cuales no puede decirse que sea obser-

[1] I. Hussik, *A history of Mediaeval Jewish Philosophy*, Nueva York, 1976, p. 406.

vada: la existencia de un Único Dios, sin subterfugios velados de politeísmo, la revelación hecha por este mismo Dios a su pueblo y la promesa de remuneración a quienes conservan la Alianza. A pesar de que, como buen talmudista, sostuvo siempre que la única prueba del origen divino de la Ley se encuentra en la revelación hecha por el mismo Dios, Albo no desdeñó valerse, como hacían los teólogos cristianos, de los métodos filosóficos racionales como un medio para lograr una más fácil comprensión de la doctrina.

Autores secundarios pertenecientes a esta misma generación nos ayudan a conocer cómo se estaba explicando en el ámbito de las sinagogas la catástrofe recientemente acaecida, no sólo la violenta del asesinato sino la persuasiva de la catequesis. Poseemos dos textos, el *Libro de las creencias* de Semtob ibn Semtob (muerto en 1430) y la *Epístola de Moralidad* de Salomon Alami, que resultan sumamente representativos. Semtob era un cabalista: curiosamente su hijo y su nieto tendrían que combatir más tarde sus excesos doctrinales. Todo racionalismo, incluyendo el de Maimónides, por moderado que se presentara, era fuente de herejía y de impiedad, causa de que los judíos abandonasen el cumplimiento estricto de su Alianza y atrajesen sobre sí el castigo. Debemos destacar la coincidencia entre estos moralistas rigurosos y los mendicantes entre los cristianos: era reprobable toda conversación entre ambos porque enturbiaba la fe judía. Fueron por ello los judíos de Corte principales responsables del mal; atentos tan sólo a sus negocios se mezclaron con gentiles y fueron la puerta por donde penetraron los enemigos de la fe. Entibiaron la fidelidad tradicional del pueblo, se dejaron seducir por doctrinas ajenas y sedujeron a los demás, provocaron de este modo la cólera de Dios y así sobrevino la persecución. Y cuando llegó el tiempo de la prueba traicionaron a su pueblo recibiendo el bautismo.

Como resumen de este razonamiento, Salomon Alami formulaba una propuesta de cambio regeneradora que era también de reconversión interior, un retorno a las viejas costumbres, a la modestia y a la moralidad. Otra coincidencia por tanto: la crítica hacia las actividades financieras y crediticias. «Aprende un oficio —concluía— para que te ganes la vida con tu trabajo». Esto intentarían inculcar los nuevos dirigentes del sefardismo en el siglo XV.

Suspensión de la bula de Benedicto XIII

Desde noviembre de 1414 se había puesto en marcha el proceso de liquidación del Cisma mediante la retirada de obediencia al papa Benedicto XIII. San Vicente Ferrer acabó recomendando este método y el infante Alfonso tomó la iniciativa de ejecutarlo tras la entrevista con el emperador electo, Segismundo de Luxemburgo. Se ofreció al Pontífice depuesto un retiro en Peñíscola. Apenas murió Fernando I (abril de 1416) Alfonso V anunció que no era su intención cumplir la bula de mayo de 1415 contra los judíos; en la Corona de Aragón el objetivo de la «solución final» fue olvidado. En febrero de 1418 el legado pontificio, que enviara Martín V para restablecer la disciplina, prohibió rigurosamente los bautismos forzosos y dejó sin efecto la controvertida bula. En cierto modo este gesto desautorizaba también las leyes de Ayllón.

Estas medidas de clemencia y reparación fueron mal recibidas por la población cristiana. Por eso los judíos decidieron, probablemente de acuerdo con el rey, enviar sus procuradores a Roma para obtener del Papa una bula tan solemne y obligatoria como fuera la otra, anulando sus efectos; Martín V accedió en enero de 1419. Inmediatamente, Alfonso V promulgó un ordenamiento de privilegios que renovaba los antiguos: los judíos recobraron las sinagogas y los libros que les habían sido confiscados, podrían ejercer los oficios que las leyes de Ayllón prohibieran y, salvo en unos casos muy concretos, fueron dispensados de la obligación de la asistencia a los sermones y del uso de la rodela bermeja en su ropa exterior [2].

Se inició, pues, a partir del año 1419 —la bula de Martín V era aplicable también en Castilla— un tiempo de respiro para el esfuerzo de recuperación. Se trataba de una tarea extremadamente difícil, ya que se partía de una situación muy deteriorada: pérdidas por muertes, por fugas sin retorno, por bautismo aparecían muy cuantiosas, pero care-

[2] Esta cuestión ha sido elucidada por F. Vernet, «Le Pape Martin V et les juifs», *Revue des Questions historiques*, n.º 51, 1892, pp. 373-423; A. Jiménez Soler, *Los judíos españoles a fines del siglo XIV y principios del XV*, Universidad de Zaragoza, 1950, p. 397 y ss., y María Rosa Jiménez Jiménez, «La política judaizante de Alfonso V a la luz de las concesiones otorgadas en 1419 a la aljama de Murviedro», *IV Congreso Historia Corona de Aragón*, Palma, I, 1955, pp. 251-262.

cemos de medios para convertir las estimaciones en cifras. Algunos datos sí aparecen con claridad. Uno es significativo: la participación judía en los arrendamientos de impuestos, en los próximos setenta años, será notablemente reducida; la frecuencia con que se repiten los apellidos revela además que eran apenas unas pocas familias las que tomaban parte en dicha actividad. Será importante, en cambio, la parte de los conversos.

La documentación municipal y la de origen cristiano ayuda a los investigadores a detectar un cambio de actividades, como si se siguiera el consejo de Alami de aprender un oficio. Profesiones artesanales bastante humildes como la zapatería y sastrería «de viejo», la correería y el asentamiento de pescado fresco o seco, así como actividades relacionadas con la industria textil, pero no agremiadas, eran las que comenzaban a ser dominantes. La mayor dignidad y el más elevado aprecio los reservaban los cristianos a los médicos, que no parecen haberse visto afectados por las sospechas. Todos los reyes de Castilla y Aragón, incluyendo a Isabel la Católica, tuvieron a su servicio médicos judíos. La villa de Cervera otorgó un nombramiento de médico titular a Abraham Shalom, mientras que los regidores de Burgos, que no se distinguían precisamente por su amor a los judíos, se expresaron en tono muy favorable refiriéndose a Samuel y su hijo Abraham, médicos muy conocidos; del primero dijeron que servía «muy bien y parece ser hombre de ciencia y visita muy bien a los pobres», y del segundo, que «tiene de ello buena experiencia» [3].

Redistribución

Dos fenómenos deben ser tomados también en consideración: cambios de domicilio que afectaron a la antigua distribución de las aljamas y modificaciones en los medios de vida. Según Y. Baer, hubo un movimiento de traslación de judíos desde la Corona de Aragón a la de Castilla y desde las ciudades mayores a las villas pequeñas. La documentación menciona en Cataluña tan sólo tres juderías, como si

[3] T. López Mata, *Morería y judería, loc. cit.*, pp. 378-380.

no hubiese más; se trata de Lérida [4], Gerona [5] y Cervera [6], que tenían una larga tradición de práctica de la medicina. En el registro fiscal de las *Cenas de Presentación* correspondiente al siglo xv, sólo aparecen mencionadas en el reino de Valencia tres aljamas, muy modestas por cierto: Murviedro, Castellón y Burriana.

Aragón seguía contando con 19 núcleos de población judía que le proporcionaban el 85 % de las personas de esta religión habitantes en el conjunto de la Corona de Aragón; se trataba de Zaragoza, Alagón, Tarazona, La Almunia, Calatayud, Daroca, Teruel, Albarracín, Sariñena, Monzón, Huesca, Serós, Egea, Tauste, Jaca, Barbastro, Fraga, Ruesta y Monclús [7]. La judería de Zaragoza, que, como dijimos, se había librado de los grandes asaltos de 1319, sufrió pérdidas muy importantes como efecto de las conversiones. Un documento real de 1417 explica que estaba compuesta únicamente de «artesanos, pueblo menudo y hombres inexpertos». Sin embargo, el rabino Yosef Jeshua, sucesor de Hasdai Crescas, seguía ejerciendo una especie de dirección espiritual sobre todas las aljamas aragonesas. La mayor parte de los habitantes de la judería de Huesca figuraban también como artesanos [8].

Castilla nos ofrece el modelo de la dispersión más completa, la cual inevitablemente reflejaba un cambio muy radical de sus estructuras sociales. Para una población que, con toda seguridad, estaba muy lejos de sumar los 100.000 individuos, los documentos fiscales registran en el siglo xv no menos de 224 aljamas que comprendían algo más de 250 lugares de habitación; había localidades en donde los judíos allí asentados eran tan pocos que no podían poseer sinagoga ni

[4] El Ordenamiento interno aprobado por la ciudad el 6 de mayo de 1410 seguía vigente: aunque las presiones proselitistas fueron muy duras, parece que la judería no sólo pudo resistirlas sino que inició una recuperación lenta, ya que en 1436 la política municipal de atracción de judíos fue sustituida por otras de restricciones –uso de la señal, apartamiento a una calle, prohibición de trabajar como dependientes o servidores de cristianos– como si no se deseara ya el crecimiento. Pita Mercé, *op. cit.*, pp. 60-62.

[5] También aquí las ordenanzas de 1445 y 1448 apuntaban a la segregación. Los judíos gerundenses eran al parecer pequeños comerciantes que tenían sus tiendas fuera del barrio que se les había asignado. L. Batlle y Prats, «Ordenaciones relativas a los judíos gerundenses», *Homenaje a Millás Vallicrosa,* I, Barcelona, 1954, pp. 83-92.

[6] A. Durán y Senpere, *Llibre de Cervera,* Tárrega (1972), es quien ha estudiado mejor la tradición médica de esta judería.

[7] Amador de los Ríos, *op. cit.*, pp. 598-599.

[8] R. del Arco, *loc. cit.*, pp. 341-342.

tampoco constituir aljama. Volviendo al ejemplo ya mencionado de las 23 aljamas de la actual provincia de León, sabemos que comprendían poco más de 700 casas y que la inmensa mayoría se encontraban asentadas en villas y lugares de señorío [9]. En la de Guadalajara, donde actuaban el patrocinio de los Mendoza y, durante un tiempo, el de don Álvaro de Luna, el número de familias registradas era menor, pero el de las aljamas todavía más abundante. En Burgos se hizo en 1440 una relación comprensiva de 22 familias y el procurador judío que la presentó, prestó juramento de acuerdo con su ley de que no había más [10].

La judería de Segovia, próxima a la catedral, fue perdiendo durante el siglo XV dimensiones espaciales, y esto, además de la presión ejercida, revela asimismo la reducción en el número de sus habitantes [11]. Se contaron en Toledo en el momento de la expulsión 40 casas de judíos. En cambio, comunidades puramente rurales, aunque bien instaladas en medio de fuertes señoríos como Hita, Buitrago, Cuéllar o Plasencia, habían crecido y mucho; ahora Huete, Talavera y Maqueda desempeñaban papeles muy importantes de dirección del sefardismo. Torrelaguna, la patria de Cisneros, tenía más judíos habitando en ella que Burgos o Palencia [12]. Haro, cuyo señorío jurisdiccional pertenecía a otro de los grandes linajes, la Casa de Velasco, contaba con 55 casas de judíos en 1492 [13].

Y, al mismo tiempo, reconversión económica

Excepto en Cataluña, donde las últimas ondas de la profunda recesión enlazaron con la guerra civil de 1463 y con los desastres que ella y el movimiento campesino remense provocaron, la crisis econó-

[9] J. Rodríguez Fernández, *Las juderías de la provincia de León*, León, 1976, pp. 15-29.

[10] T. López Mata, *loc. cit.*, pp. 371-373.

[11] F. Fita, «La judería de Segovia. Documentos inéditos», *B.A.H.*, IX, 1886, pp. 344-354.

[12] Enrique Cantera Montenegro, «Judíos y conversos de Torrelaguna en tiempos de la expulsión», *La España Medieval, Homenaje a Moxó*, II, Madrid, 1982, pp. 233-251, señala el gran aumento en la tributación de esta aljama entre 1466 y 1488. El autor ha podido localizar 37 judíos cabeza de familia varones y 4 mujeres. De todos ellos, 14 indicaban el oficio que practicaban: cinco médicos, tres tejedores, tres zapateros, un sastre, un trapero y un carnicero. Estaban en posesión de tierras y de viñas.

[13] Narciso Hergueta, «La judería de Haro en el siglo XV», *B.A.H.*, XXVI, 1895, pp. 467-475.

mica estaba siendo remontada en toda la Península, especialmente gracias a los éxitos del comercio exterior. Las Ferias de Medina del Campo, creadas por Fernando I de Aragón cuando era tan sólo infante y duque de Peñafiel, desarrollaron muy pronto el comercio del dinero y de las letras de cambio, convirtiéndose en motor de la economía; atrajeron a ellas algunos judíos, muy pocos, y también a conversos, más numerosos, pero se trataba ya de una actividad que desarrollaban abundantemente los cristianos. De todas formas, la notable mejora en la economía favoreció la resistencia judía, porque se aminoraron las presiones. Podemos decir que el siglo XV ofrece tres etapas sucesivas: persecución amenazadora hasta 1419, resistencia equilibrada hasta 1432, nueva expansión hasta, probablemente, 1485. Luego vendrá el epílogo.

La conducta de las autoridades municipales se había endurecido considerablemente como consecuencia de las restricciones impuestas a la población judía durante la persecución y no cambió cuando las restricciones se levantaron. De modo que en muchas ciudades castellanas el cierre de los barrios se hizo más riguroso y las restricciones en el comercio y en las actividades profesionales se mantuvieron. Los judíos, que trataban de acomodarse a las circunstancias, se vieron empujados a sectores más bien marginales como la reparación de calzado o la venta de ropa usada, por ellos vuelta a coser; en lugar de las operaciones fiscales de envergadura, los pequeños préstamos tan próximos a la usura. Del pasado heredaron la tendencia a convertir sus bienes siempre que era posible en monedas de oro y plata, fáciles para transporte y ocultación, siempre dispuestas en su poder adquisitivo.

Cada vez con más frecuencia los historiadores recogen datos que inducen a creer que estos prestamistas y pequeños banqueros operaban con un dinero que no era suyo, siendo así intermediarios que arriesgaban la calificación de usureros. El interés de los reyes había disminuido considerablemente porque la renta judiega no era lo que antes fue. Hacia 1430 la «cabeza de pecho», impuesto directo especial de los judíos, se evaluaba en 381.727 maravedís al año. Fue sustituida en 1439 por el «servicio y medio servicio», que se arrendó en 450.000 maravedís. No era mucho [14]. La comunidad judía había perdido mucha de su pasada rentabilidad.

[14] M. A. Ladero Quesada, *La Hacienda Real de Castilla en el siglo* XV, La Laguna, 1973, p. 218.

Los banqueros judíos habían sido sustituidos en gran parte por conversos; probablemente sería más exacto decir que, de aquéllos, la mayoría se convirtió durante la persecución. Los monarcas españoles del siglo xv, Alfonso V y su hermano Juan, Juan I de Castilla, y su hijo Enrique, trasladaron la protección que antes prestaban a los judíos a estos conversos. El pueblo hizo lo mismo; por eso las protestas y atentados se dirigieron con preferencia contra los «nuevos». Aún quedaban familias opulentas entre los judíos, pero bastaban los dedos de una mano para contarlas. Corrientes historiográficas modernas se inclinaban a considerar a conversos y judíos como partes distintas de un mismo sector social, pero eso equivale a trasponer al siglo xv juicios de situación que son actuales. La documentación de aquella época proporciona un cuadro muy diferente: el judaísmo no era cuestión de raza ni de economía, sino de religión.

Quienes acusaban a los conversos no aludían a otra cosa sino que eran, en la práctica, tan judíos como antes, mostrando detalles en su conducta que permitían asegurar que obedecían a la Ley de Moisés y no a la de Cristo. Se desconfiaba de los conversos porque se sospechaba, y era cierto, que muchos de ellos soportaban contra su voluntad la condición de cristianos adquirida en momentos difíciles. La Iglesia seguía solicitando que se tomase toda clase de precauciones para separarlos de los cristianos «viejos» no en razón de sus negocios sino por temor al contagio de sus errores.

Hace algunos años Andrés Giménez Soler afirmó que el conflicto triangular de cristianos, judíos y conversos, producido en 1391 y continuado después, era de naturaleza económica y social, pero no religiosa [15]. Esta idea ha sido recogida y ampliada por Wolff, Mac Kay y, en gran parte, por Julio Valdeón; la ha acentuado después Monsalvo Antón. La hipótesis se fundamentaba aislando rasgos de naturaleza social —protestas contra el patriciado cuando éste protegía a los judíos, saqueo de las juderías, etc.— y prescindiendo del contexto. No cabe duda de que intereses, motivaciones y hasta concupiscencias económicas estuvieron mezclados con los argumentos religiosos, pero siempre éstos se presentaban como primordiales y mucho más abundantes. Podríamos mostrar ejemplos de violencias que no alegan más que moti-

[15] En su trabajo mencionado en nota 2, *Los judíos españoles...*, pp. 361-414.

vos de fe y no otros en que las razones socioeconómicas aparecieran sin el revestimiento religioso.

La observación es importante y no deben excluirse en modo alguno tales aspectos. Pero si se exageran pueden conducirnos a errores de interpretación como miembros de una sola clase generalizada. Del mismo modo se pueden utilizar los nombres de arrendadores judíos en la Corte de Juan II y Enrique IV para decir que nada había cambiado respecto a la situación del siglo XIII, cosa que sabemos que es falsa. Por ese camino se ha llegado a formular la hipótesis de que la crisis del judaísmo español y su destrucción fue el resultado de un enfrentamiento entre la nobleza y el incipiente capitalismo [16], por lo que las ciudades se mostraron más abiertas y amistosas. Mac Kay llega a decir que «las condiciones de vida local reflejan un espíritu de tolerancia» [17], pero curiosamente esto es cierto en los lugares de señorío, no en las grandes ciudades, de las que los judíos tendían a alejarse. La única intervención cerca de los Reyes Católicos, solicitando que se permita a algunos judíos quedarse, parte de la aristocracia y está guiada por intereses muy personales relacionados con la administración de sus señoríos.

El análisis de los datos documentales prueba lo contrario. Nunca faltan incitaciones religiosas en el caso de los judíos ni la acusación de impiedad en el de los conversos. Las ciudades y villas del realengo mostraron las mayores cotas de hostilidad. Tenemos datos de Burgos o de Trujillo que hacen estremecer. Los registros de la época de los Reyes Católicos, los más abundantes, están llenos de cartas que tratan de frenar la animadversión municipal contra los judíos.

Como Ladero ha demostrado, la significación económica de los sefarditas era muy escasa ya. Me parece que la opinión formulada por Maurice Kriegel, profundo investigador del tema, es la correcta: lo que movió a los eclesiásticos a lanzar, desde 1460, una ofensiva que esta vez resultaría definitiva, fue la comprobación de cómo se estaba restableciendo la vida religiosa, intelectual y moral de los judíos, pues éstos podían captar a los conversos para un retorno a su antigua reli-

[16] H. Kamen., *La Inquisición española*, Madrid, 1973, p. 23, escribe resumiendo esta hipótesis: «la expulsión de los judíos representó la victoria de la nobleza feudal sobre la clase más identificada con el capitalismo comercial».

[17] A. Mac Kay, *Popular movements...*, p. 40.

gión, creando de este modo una peligrosa infiltración en la sociedad cristiana que estaba cimentando todo su ser en características religiosas.

Escalada en las calumnias

Hay otro aspecto que debemos tener en cuenta. La importancia que los judíos otorgaban a la escritura hizo que el nivel de educación fuese en ellos muy superior a la media de los cristianos; con más frecuencia que éstos poseían libros y los de Medicina servían de fuente a quienes pretendían aprender este arte. Por esta razón el aprecio a los judíos no se daba si no en personas de los sectores culturalmente elevados; al mismo tiempo su experiencia creaba rivalidades con cristianos, como los médicos, que ejercían la misma profesión. Constantemente hallamos quejas contra cristianos concretos por su comprensión, tolerancia o amistad, que comían con ellos o les invitaban o incluso, como don Beltrán de la Cueva y los caballeros de su séquito, acudían a escuchar las predicaciones homiléticas de un famoso rabino de Cuéllar. El caso de Moses Arragel fue de los más notables: este humanista judío vivió entre 1422 y 1433 en Guadalajara como huésped de la familia Mendoza, haciendo, por encargo de Luis de Guzmán, maestre de Calatrava, una traducción y comentario de la Biblia [18], el más notable precedente de la Políglota Complutense. Arragel era un curioso patriota del sefardismo; en un arranque de orgullo y nostalgia llegaría a escribir que «los comentarios de la Torah, y las leyes y juicios y las otras disciplinas que nosotros, los judíos, poseemos hoy día, fueron todos, o casi todos, escritos por sabios judíos en Castilla».

El judaísmo estaba comenzando a convertirse en tópico para el aborrecimiento general. Era más profundo en las clases bajas, pero afectaba por igual a todos los sectores. Por ejemplo, los nobles se mostraban amigos y protectores de aquellos judíos que les interesaban como administradores de sus bienes o depositarios de una cultura que querían asimilar. Pero, cuando se trataba de formar partido y redactar un manifiesto para la reforma del país, alardeaban del más completo y

[18] Y. Baer, *History...*, II, p. 252.

radical antijudaísmo, siendo capaces de atribuir al rey, como su más grave defecto —tal fue el caso de Enrique IV—, «ser amigo de los judíos». Con ello, sin duda, trataban de buscar popularidad para su causa. De modo que la animadversión a lo judío era postura rentable. La misma palabra, «judío», había llegado a convertirse en injuria.

La sociedad del siglo XV soportaba además una carga de prejuicios acerca de la magia, brujería y sucesos extraordinarios. Ya hemos indicado cómo en torno a San Vicente Ferrer se había trazado una urdimbre muy espesa de leyendas. Cualquier cosa se creía. Los jueces se encontraron una vez con una docena de testigos que juraban haber visto, en la villa asturiana de Gijón, volar a una bruja. Las obras de Enrique de Villena, el mencionado «nigromante», fueron quemadas por orden de una persona tan prudente y ponderada como Lope Barrientos porque el extravagante personaje había reunido abundante material que podía incitar a esas hechicerías. Si algunos predicadores decían que los judíos eran aliados del Diablo, ahí estaban los extraños signos que utilizaban para comunicarse y todavía hoy es moneda corriente en las expresiones literarias hablar de «signos cabalísticos» para identificarlos con conjuros.

Las calumnias atribuidas a los judíos de modo genérico en siglos anteriores, de las que hemos tenido que ocuparnos en otras páginas, experimentaron en el siglo XV un proceso de concreción; ya no se hablaba con vaguedad de sucesos en países extraños, sino que se indicaban circunstancias próximas de tiempo y lugar. Fray Alonso de Espina en su obra *Fortalitium fidei* (*Fortaleza de la fe*) recoge un número enorme de las causaciones. Y no se trataba de un franciscano cualquiera sino de uno de los que desempeñaban importante papel en la Corte: acompañó a don Álvaro de Luna confortándole en el momento de su ejecución. Una de las tenebrosas leyendas que el antisemitismo más próximo a nosotros reelaboraría aparece ya entonces: un converso, cuyo nombre ignoramos, redactó una carta que atribuyó a rabí Samuel Jehudí de África (Samuel el judío), y que habría escrito, según él, en 1086, en la que aparecía perfilado un plan completo y secreto para la destrucción del Cristianismo. La difusión de un lamentable panfleto, *Toledot Jesu* (*Historia de Jesús*), de fecha desconocida pero de autoría hebrea, causó mucho daño, porque en él se vertían groseros insultos contra Cristo y la Virgen María. Los polemistas antijudíos del siglo

XV emplearon ambas obras como si fuesen prueba de la perversidad judía.

Veamos ahora dos casos concretos: para el primero tenemos que acudir a fray Alonso de Espina, que es quien da los detalles, después de decirnos seriamente que Mayr Alguadex, el famoso médico judío de Enrique III, había confesado bajo tortura que había envenenado al monarca, lo que sabemos, sin lugar a dudas, que es por completo falso.

En una fecha que tenemos que situar en torno a 1450, o después [19], aunque cronistas muy tardíos quieran remontar el episodio a 1410, se creó en Segovia una de las más ricas leyendas antijudías con detalles fantásticos que denotan gran imaginación. Un sacristán de la iglesia de San Facundo, cuyo nombre no se indica, había tomado en préstamo cierta cantidad de dinero de un judío, el cual exigió como prenda del mismo la entrega de una Forma consagrada, cosa que el interesado hizo después de robarla del sagrario. Los judíos pretendían torturar y profanar dicha Forma. Siguiendo un ritual nigromántico como los que aparecen descritos en el *Formicarius* de Niederle, los judíos la arrojaron a un caldero de agua hirviendo, pero, con tremendo estampido, que hizo estremecer las paredes de la sinagoga, saltó por los aires y permaneció incólume. Los rabinos, asustados por lo que había sucedido, llevaron la Forma al prior del convento de los dominicos —el mismo convento de Santa Cruz de donde Tomás de Torquemada sería subprior—, el cual decidió que se administrara a un novicio, que a los tres días murió. La noticia, al difundirse por Segovia, habría causado un motín contra los judíos en toda la ciudad así como la consagración de la antigua sinagoga al Corpus Christi. Tal es, de hecho, la advocación que conserva.

Ciertas noticias confusas y tardías dan cuenta de cómo en el año 1435 cuatro rabinos de Palma de Mallorca, junto con otros judíos, tomaron a un joven musulmán y lo crucificaron reproduciendo así el sacrificio de Cristo. No tenemos ningún nombre, ni de la víctima ni de

[19] Fue en 1419 cuando, al reducirse el perímetro de la judería de Segovia, situada en un barrio propiedad del cabildo y próximo a la catedral, la sinagoga mayor quedó fuera del mismo, fue confiscada y convertida en iglesia cristiana. En 1450 es cuando se cambió su primitiva advocación y pasó a ser dedicada al Espíritu Santo. F. Fita, *loc. cit.*, *B.A.H.*, XI, 1986, pp. 353-354.

los responsables del crimen, que confesaron sus culpas en el tormento. Añade la leyenda que el obispo y el gobernador general de la isla decidieron perdonar a los judíos porque se mostraron dispuestos, todos, a recibir el bautismo. Es una de tantas explicaciones que se utilizaron para aclarar la desaparición de aquella judería.

Abraham Bienveniste

Es importante tener en cuenta todos estos detalles. El gran esfuerzo para restablecer la comunidad judía en España se hizo, a diferencia de lo sucedido en el siglo XII, en medio de grandes dificultades, obstáculos que tenían que ser tenidos en cuenta para evitar las acusaciones y respetar los límites legales. Los judíos cortesanos que conocemos en el siglo XV y cuyo papel fue muy importante en dicha restauración, merecieron alabanzas por parte de los maestros talmudistas. Hemos tenido la oportunidad de señalar la coincidencia en los elogios, cristianos y judíos, a Mayr Alguadex, pese a lo que dijera luego fray Alonso de Espina. Lo mismo sucede con Abraham Bienveniste, miembro de una familia acaudalada y muy conocida, experto en asuntos económicos; de él dice el autor de *La Vara de Judá* que fue un modelo por su vida de piedad y la nobleza de su conducta; y algo parecido dicen los cronistas cristianos.

Había llegado a la Corte de Juan II en 1420, año clave para el cambio político en Castilla, formando parte del equipo de colaboradores de Juan Hurtado de Mendoza, y allí conoció al joven don Álvaro de Luna, quien, cuando se instaló en el poder, le captó para su servicio. Nunca quiso cambiar su modo de vestir, humilde y de tonos grises apagados, sin adornos ni joyas, como querían las leyes del reino. En medio de aquella Corte renacentista, que se preparaba a asumir papeles de dirección en la vida europea, plagada de grandes nobles y de obispos, de letrados eficientes y de conversos opulentos, Abraham parecía una pieza minúscula. Ciertamente así era, pero, además, eficiente: entendía, como nadie, las complejas cuestiones del mundo de las finanzas. Por eso don Álvaro le necesitaba. En 1431 estaba a la cabeza de una compañía mercantil formada por catorce empresarios, en su mayoría cristianos, que había arrendado todos los impuestos. Hacía más de dos años que los infantes de Aragón habían tenido que ausen-

tarse. En 1439, coincidiendo con otro de los momentos de máximo poder del condestable, controlaba directamente todos los ingresos de la Corona.

Bienveniste, según reconoce agradecida una tradición judía, utilizó este poder sólo en beneficio de su pueblo, tratando de que éste recobrara, al menos, las condiciones de seguridad y libertad que estaban vigentes cuando se iniciaron las persecuciones. Durante la corta guerra que en 1429 había tenido que sostener don Álvaro con el rey de Aragón y sus hermanos, dispuso en todo momento de holgura de fondos porque ahí estaba don Abraham con sus créditos para respaldarle. El condestable premió sus servicios restableciendo el cargo de Rab mayor de los judíos de todo el reino y nombrándole para que lo ocupase. De este modo reapareció una magistratura clave, que los judíos habían considerado siempre como de gran eficacia en beneficio de su seguridad. Con él se restauró automáticamente la costumbre de que los procuradores de las aljamas se reuniesen en aquella ciudad en donde se estuviesen celebrando Cortes o cuando otras circunstancias lo aconsejasen. Siempre con conocimiento y audiencia del rey.

Las Ordenanzas de Valladolid

Entre los días 25 de abril y 5 de mayo de 1432 los procuradores de las aljamas de Castilla, junto con algunos judíos de Corte, se reunieron en la sinagoga de Valladolid, bajo la presidencia de Abraham Bienveniste. Contando con el respaldo de don Álvaro de Luna a quien había puesto al corriente de sus intenciones, el Rab mayor pretendía que los propios judíos redactasen unas Ordenanzas (*takkanoth* en hebreo) que, uniéndose a las leyes del reino, sirviesen para el gobierno interior de toda la comunidad sefardita. Dichas Ordenanzas serían presentadas al rey, el cual las revisaría y confirmaría —de un modo completo semejante a lo que hacía con los cuadernos de las Cortes— pasando a ser, así, ley del reino para los judíos [20]. Con este acto,

[20] Estas Ordenanzas, conservadas en un documento coetáneo que mezcla textos en hebreo y en castellano, fueron dadas a conocer, mediante copia que de las mismas hizo en París Hartwig Derenbourg, por F. Fernández y González. «Ordenamiento formado por los procuradores de las aljamas hebreas pertenecientes al territorio de los estados de

Bienveniste culminaba la tarea de un decenio para la reconstrucción del judaísmo peninsular e iniciaba también un nuevo camino que debía permitir a la comunidad judía de súbditos del rey de Castilla alcanzar un reconocimiento de autogobierno muy semejante al que poseía entonces el estamento de ciudadanos.

Ahí había una original y muy moderna propuesta de «solución final» al problema: en lugar de destrucción, reconocimiento de su calidad de ser una parte del reino, aunque de distinta religión. Don Álvaro de Luna la apoyaba, ya que veía en ella también un modo de reforzar la autoridad del monarca, contrapesando el influjo de la nobleza o de las ciudades. El ensayo era de una modernidad abrumadora y, probablemente, inadecuado para las circunstancias imperantes en Europa; por vez primera un monarca se disponía a confirmar una ley para los judíos, concertada con éstos con el Consejo Real, pero discutida y aprobada en una reunión exclusivamente judía.

Las Ordenanzas de Valladolid presentaban a los sefarditas como miembros de una comunidad definida por su fe religiosa y organizada precisamente para cumplir mejor el servicio de Dios. En la base de esta comunidad no estaban ni los linajes, ni el poder, ni la riqueza en los negocios, sino únicamente la Torah (Ley), «columna del mundo» —lo que resultaba igualmente aceptable para un monarca cristiano—, y el Talmud. Si recordamos ahora las repetidas condenas que sobre este Libro se habían formulado, comprenderemos la trascendencia que tenía el hecho de que esto fuese firmado por el rey de Castilla en uso de su poder legislativo; de la prohibición radical se había pasado a reconocer su esencialidad también radical. Cada familia judía tendría que pagar una sisa especial sobre la carne y el vino «judiegos», las bodas, circuncisiones y funerales a fin de que en cada judería de diez o más familias pudiera sostenerse un maestro de niños para educar a éstos en la fe y también en la escritura. Las comunidades mayores, de más de 40 familias, tendrían que sostener por sí mismas además un maestro en *halakhot* y en *aggadoth*, con sus correspondientes discípulos y continuadores. La educación de los niños sería llevada a cabo mediante la

Castilla en la Asamblea celebrada en Valladolid en el año 1432», *B.A.H.*, VII, 1885, pp. 145-189; 395-413; VIII, 1886, pp. 10-27. Las reprodujo F. Baer, *Die Jüden...*, II, n.º 287. Una excelente edición posterior ha sido hecha por Yolanda Moreno Koch, «The takkanoth of Valladolid of 1432», *The American Sephardi*, IX, 1978, pp. 58-145.

formación de grupos no superiores a los 25. Siempre que hubiese la posibilidad de reunir diez personas, habría una casa de oración. Siendo la Torah verdadera fuente de vida, los dirigentes de las aljamas estaban en el deber de exigir a sus miembros el cumplimiento de la misma y la práctica de la oración matutina y vespertina, arbitrando castigos para los desobedientes.

La comunidad religiosa aparecía identificada con un pueblo, el de la Alianza, Israel, y la pertenencia al mismo se transmitía por herencia. El proselitismo, rigurosamente prohibido por las leyes cristianas, no podía ni siquiera mencionarse en las Ordenanzas y no lo fue. La conservación de dicha comunidad, íntegra y estable, dependía también de que sus miembros estuviesen evidentemente sometidos a la autoridad judicial de sus aljamas, la cual fue restablecida. En el plazo de diez días a partir del momento en que recibiesen el texto de las *takkanoth* ya confirmado, cada aljama debería elegir jueces *(dayyanim)* entre personas que fuesen buenas conocedoras de la ley y dignas de confianza por sus costumbres. Si no hubiese acuerdo, el Rab mayor —esto es, Abraham Bienveniste—, en virtud de la autoridad que del rey tenía recibida, designaría jueces provisionales. Todas las querellas y cuestiones entre judíos, con excepción de las que se referían a los arrendamientos o recaudaciones de rentas tanto reales como señoriales o eclesiásticas, serían solventadas por dichos jueces, los cuales se renovaban cada año.

Reaparecían viejos conceptos vinculados a la sólida conexión entre los miembros y en primer término los delitos de «malsinería». Tras la dolorosa y amarga experiencia del caso de Yosef Pichó, no podía pensarse en solicitar del rey los antiguos castigos; se decidió que los malsines serían expulsados de la comunidad y privados de la condición de judíos tan radicalmente que ni siquiera podían sus restos mortales descansar en sus cementerios. Al tratar de esta cuestión, que incluía delaciones y calumnias contra el propio ser judío, los procuradores declararon que los culpables de tales delitos merecían pena de muerte, si bien ésta no podía ser aplicada pues dependía para todo del Consejo Real. Me parece imprescindible consignar aquí el texto castellano de las Ordenanzas relativo a esta espinosa cuestión:

> Ordenamos —dice el rey— que cualquier judío o judía que dijere palabras de delaciones y malsinerías contra otro judío, de manera que le pueda venir daño por ello, siendo sonado entre cristianos... pague

por cada vez que lo dijere, cien maravedís... y esté preso diez días seguidos; y si viniere daño... sea obligado a pagar todo el daño y extorsión y costa... Y si alguno dijere las tales palabras —continúan los procuradores de las aljamas— en el lugar donde están personas que son de nuestra Ley, pague doscientos maravedís y esté preso veinte días seguidos y... todo el daño... y esté en alejamiento diez días seguidos.

Otrosi, si algún judío fuere apresador del cuerpo de judío o judía o de bien de ellos, por medio de mandato de goé o goea (gentiles) y no se sincera con testigos sino con razones, sean tenidos los dayanes... de le mandar prender el cuerpo y de le castigar... los mayores y mas que se pudieren haber para robustecer decreto. Y si fuere convencido de ello con deposición de un testigo y con razones de confesión... que le sellen la frente con sello de hierro ardiendo en que diga malsin... Y si fuere probado con dos testigos buenos una vez que le den cien azotes y le sean echadores del lugar... Convencido de delator en tres ocasiones con dos testigos buenos, que le faga matar el Rab de la Corte (Dios le guarde) con leyes de Israel por mano de la justicia del dicho señor rey (Dios le guarde). Y si no le pudieren matar o sellar la frente o le azotar, por se defender, denle todas las penas que pudieren dar e seanlo publicantes en todo lugar, por traidor y malsin, porque los judíos se aparten de él y se llame su nombre en Israel hombre sanguinario y hombre perverso y no le consientan casar con hija de Israel ni sea en comunidad del pueblo de Israel en cosa santa todo tiempo que se defendiere de la justicia que aquí es ordenada [21].

Los informes y testimonios que prestaran judíos ante el rey y su Consejo no podían ser calificados nunca de malsinería,

porque todos los judíos tienen el deber estricto de buscar el bienestar del rey y oponerse a quien trabaje en su contra y perseguir a tal persona hasta que sea aniquilada.

Como siempre, la vinculación sumisa a la potestad real parecía a los sefarditas su mejor garantía.

Se había cerrado el ciclo de las aceleradas conversiones. Las *takkanoth,* que emplearon con frecuencia en su texto la expresión «pueblo

[21] Ed. Fernández y González, pp. 292-294.

de Israel», se proponían llegar a una definición del mismo, tal y como se hallaba entonces presente en España. Se entraba en él por vía de nacimiento, pero no se permanecía sino en tanto en cuanto fuese observada con fidelidad la ley mosaica: conversos y excomulgados dejaban de pertenecer a él; habían secado y desarraigado sus raíces. Era evidente que, en el ánimo de los procuradores que los aprobaron, las persecuciones, aunque causaran mucho daño, no habían conseguido quebrantar la esencia del pueblo que, al reducirse en el número de sus miembros, había ganado en fidelidad. Volviendo al argumento que ya expusiera en 1375 Moses ha-Cohen cuando presentaba al rey como escudo y defensa, se reconocía en él la fuente que permitiera el restablecimiento; no extraña pues encontrar la fidelidad al mismo definida como uno de los deberes inexcusables del judío. Por otra parte, no se atribuían las desdichas acaecidas y en especial tantas conversiones y deserciones a las fuerzas que actuaban desde el exterior sino a las debilidades internas: vacilaban y se sometían aquellos que eran negligentes en el cumplimiento de la Ley; por eso su observancia debía ser reforzada.

A través de estas consideraciones sugeridas por el texto de las Ordenanzas, es como se comprende el objetivo final de las mismas: servirían para devolver a esa parcela tan importante del pueblo de Israel todo el vigor interno que le permitiese volver a crecer. Si el reparto de los impuestos por vía de estimación de las fortunas de los contribuyentes era capaz de producir las discordias de que se tenía sobrada experiencia, lo mejor era seguir el ejemplo que daban los municipios cristianos que estaban convirtiendo ayudas y servicios en impuestos indirectos, es decir, sisas sobre la carne, el vino o aquellos productos que sus habitantes consumían en proporción a su fortuna.

Se insistía, sobre todo, en la profunda renovación interior, volver a la vida de piedad, alejarse de las actividades que de algún modo estuviesen relacionadas con la usura, aprender y practicar oficios artesanos, recibir como un signo de distinción los mandatos de las autoridades cristianas que obligaban a vestir con modestia, restringir las comidas, moderar y espiritualizar las celebraciones, guardar la paz... Una de las recomendaciones fundamentales de Bienveniste consistía en evitar pleitos entre judíos y, en todo caso, acostumbrarse a vivir sometidos a las autoridades hebreas.

La obra de cuatro Rabs mayores

Restaurado el oficio de Rab mayor no se produjo en su desempeño ninguna solución de continuidad. Abraham Bienveniste permaneció en él todavía otros quince años, hasta su muerte. Puede asegurarse que logró alcanzar el objetivo que se propusiera: los judíos de Castilla —también los de la Corona de Aragón por influencia de aquel reino— volvieron a contar, desde 1432, con un *status* legal otorgado por el rey, no tan amplio como el que tenían a principios del siglo XIII, aunque en ciertos aspectos más flexible y efectivo. Esta conquista permitió a las aljamas disponer de un plazo de medio siglo, más o menos, de moderada estabilidad para el crecimiento. Demasiado visible, el proceso no podía pasar desapercibido a quienes, apenas quince o veinte años antes, declaraban que el judaísmo estaba al borde de su extinción.

El redescubrimiento de Maimónides fue una de las características de la nueva generación. Fueron, como apuntábamos, el hijo y nieto de Semtob —llamados respectivamente Yosef y Semtob— quienes tomaron la iniciativa de lo que puede considerarse una rectificación oponiéndose a los argumentos que empleara su padre. En su obra principal, *La gloria de Dios,* Yosef (1400-1460), que trataba de conciliar el pensamiento religioso de Maimónides con el de sus contrarios, defendió una fórmula que entra de lleno en el ámbito del Humanismo, esto es, que la realización de la vida se consigue tanto a través de la acción, cumplimiento de la Ley, como del pensamiento, adhesión a la Verdad revelada. De este modo los investigadores comienzan a percibir un fenómeno al que no se ha prestado la debida atención y es que el sefardismo perfilaba una primera raíz, aún muy escueta pero importante, de lo que, sin la brusca expulsión, hubiera podido desembocar tal vez en una peculiar versión judía del Humanismo.

Sucedieron en el cargo de Rab mayor a Bienveniste tres personas muy cualificadas: el maestro Samaya, médico con especial experiencia en ginecología, que atendió a la esposa de Enrique IV, Juana de Portugal, enfrentándose con el problema de la impotencia del rey; Jacob Aben Núñez, que era fundamentalmente economista, y Abraham Seneor, que recibiría el bautismo en 1492. Aunque el nombramiento correspondía al rey a través de su Consejo, no parece que la designación se hiciera de forma arbitraria sino a través de ciertos condicionamien-

tos [22]. Su presencia en la Corte daba a los Rabs prestigio y poder: tenían fácil acceso a los consejeros del rey y a su persona. Esto tenía una contrapartida, porque les resultaba muy difícil no verse implicados en los bandos políticos castellanos, dada la inestabilidad existente. Sin embargo, muy pocas veces resultaron comprometidos en episodios concretos y se explica con gran facilidad; de acuerdo con los principios reconocidos en 1432 sentían que su fidelidad estaba comprometida con el monarca y no con otra persona; de él obtenían la protección, a él servían y no al partido político de turno en el poder. Ésta es también la causa de que aquellos sectores de la nobleza como don Álvaro de Luna o los Mendoza, que trabajaron más por el fortalecimiento del poder real, fuesen considerados favorables a los judíos.

La significación del *Fortalitium fidei*

Desde 1440 los nobles castellanos que estaban consolidando una alianza para el ejercicio del poder y la eliminación, primero de los infantes de Aragón y luego de don Álvaro de Luna, manifestaron abierta hostilidad hacia los judíos y conversos que formaban el equipo económico del condestable. No es que ellos procediesen de distinta manera, puesto que en sus Casas tenían administradores judíos, pero habían descubierto en el antijudaísmo uno de los medios para atraer a las ciudades a su causa. En un determinado momento, cuando don Álvaro de Luna estuvo desterrado de la Corte algunos meses (1442), la facción triunfante se mostró dispuesta a discutir con el estamento de ciudadanos el restablecimiento de las leyes de Ayllón y de las prohibiciones insertas en la bula de Benedicto XIII de mayo de 1416. El rápido retorno del Condestable dejó sin efecto tal proyecto. Es, sin embargo, muy significativo que don Álvaro se sintiera en la necesidad de proveerse de un nuevo Ordenamiento Real (Arévalo, 6 de abril de 1443) que restablecía la vigencia legal de las *takkanoth* de Valladolid.

[22] En 1477, Fernando el Católico, en plena guerra con Portugal, nombró Rab mayor a su platero Vidal Astori, judío de Corte de importancia. Abraham Seneor protestó y el rey «por los muchos y buenos servicios que nos hizo como por ser persona hábil para dichos oficios» atendió la reclamación siendo anulado el nombramiento. La carta real, publicada por mí en *Documentos acerca de la expulsión de los judíos,* Valladolid, 1964, pp. 108-109.

La maniobra, por otro lado, no debió de resultar muy provechosa, puesto que nadie volvió a intentarla. El antijudaísmo enderezó sus pasos por otra senda y las ciudades continuaron su política de restricciones.

Esta senda trataba de envolver a los judíos, en cuanto tales, en la nube de las suspicacias y de los recelos. Servidores del rey, eficientes y nada escandalosos —por primera vez los judíos de Corte respondían a otro modelo diferente—, los miembros de la Liga nobiliaria los detestaban por esta causa. Contra su voluntad y sin que pudieran impedirlo, judíos y conversos, colocados en el mismo saco, eran presentados como los enemigos del nombre cristiano: todos, unos y otros, *alboraiques*, es decir, semejantes a un monstruo que no se sabe si es animal o pez. En 1449, al estallar en Toledo una gran revuelta contra don Álvaro de Luna, el bachiller Marcos García de Mora, que se firmaba Marquitos de Mazarambroz, empleó por primera vez matices racistas, hasta entonces desconocidos en Castilla: no era ni siquiera deseable la conversión; se necesitaba destruir las raíces mismas del pueblo de Israel. Los sucesos toledanos llegaron a ser tan graves [23] que el cardenal Torquemada, tío de quien pasaría a ser famoso inquisidor, se vio en la necesidad de informar al papa Nicolás V. Éste promulgó una bula, *Humani generis inimicus* (24 de septiembre de 1449) en que atribuía el antisemitismo a inspiraciones diabólicas, como desviación de los esfuerzos para convertir, que debían ser continuados. Juan II no se atrevió a hacer uso de la mencionada bula.

Aunque la violencia física y las agresiones se dirigían ahora contra los conversos, todo el mal que en ellos se trataba de descubrir era atribuido al judaísmo. De ahí la gran ofensiva que, a partir de la comprobación de que el sefardismo se estaba restaurando, fue desencadenada por medio de una literatura de tratados polémicos y de panfletos [24].

[23] Esta cuestión fue estudiada a fondo por E. Benito Ruano, *Toledo en el siglo* XV, Madrid, 1961. Del mismo autor, *Orígenes del problema converso,* Barcelona, 1976, donde se reúnen varios trabajos publicados en otros lugares.

[24] Se trata de una cuestión sumamente difícil y delicada, que no corresponde tratar aquí, pero para la que existe abundante bibliografía, en especial la que E. Benito Ruano, *De la alteridad en la Historia,* Madrid, 1988, pp. 81-94, ha analizado. Para nuestro propósito es importante señalar que los historiadores, tratadistas y polemistas del siglo XV emplearon contra los judíos toda clase de datos y que muchos de éstos eran verdaderos. Una corriente historiográfica muy fuerte ha sostenido, y de ella Nicolás López Martínez, *Los judaizantes castellanos en tiempos de Isabel la Católica*, Burgos, 1954, pp. 83-86, ha he-

Como hemos indicado, todos los argumentos, leyendas y calumnias que se esgrimieron contra los judíos aparecen recopilados en el *Fortalitium fidei* de fray Alonso de Espina, uno de los primeros libros que se imprimieron en España (1471) y que logró por esta circunstancia amplísima difusión. Aunque algunos autores consideran al famoso franciscano de estirpe judía [25], no tenemos ninguna prueba que nos permita sostener dicha aserción. Ytzhak Baer, tras un análisis minucioso del libro, llega a la conclusión de que su autor tenía un conocimiento insuficiente del hebreo y que todas sus citas pertenecen con exclusividad a los fragmentos recogidos por Ramón Martini, Alfonso de Valladolid y Jerónimo de Santa Fe.

Fray Alonso, que poseía sin duda dotes muy considerables de observación, había podido comprobar, durante los viajes continuos a que su ejercicio de la predicación obligaba, como entre los conversos se estaban dando doctrinas, algunas profundamente arraigadas hasta ser casi inconscientes, de un racionalismo extremo que lindaba con el materialismo filosófico, en suma, aquellas que judíos y cristianos habían coincidido en declarar «averroísmo» [26]. Entendió que tales doctrinas no eran una desviación contraria a la fe judía sino que formaban parte esencial del judaísmo. De este modo llegó a cerrarse en su mente el argumento esencial: los judíos eran portadores y difusores de doctrinas muy peligrosas y su amenaza no cesaba por el hecho de la conversión. Más bien al contrario, pues instalaban dichas doctrinas en el interior de la sociedad cristiana. De forma más popular, y por ello más accesible a los sentimientos de las personas incultas, un panfleto conocido como *Libro del Alboraique* trataba de convencer a sus lectores de que todos los conversos eran en realidad falsos cristianos, aunque también malos judíos.

En la práctica, ¿qué era lo que al ser contemplado por fray Alonso despertaba en él tales pensamientos? Los conversos, que ahora for-

cho la síntesis, la opinión de que todos los conversos podían ser considerados como malos cristianos, «hombres repugnantes, sin entrañas, sin Dios ni ley» (p. 148). La obtención de documentos fehacientes con datos más concretos ha modificado mucho esta opinión, en el sentido, sobre todo, de que sería erróneo situar a todos los conversos dentro de un mismo grupo. Es lógico —y las fuentes así lo van revelando— que en un colectivo de tal naturaleza hubiera ejemplos sumamente variados.

[25] Por ejemplo, Ll. Marcó, *op. cit.*, pp. 231 y 234.

[26] Análisis muy preciso en H. Beinart, *Judíos en las Cortes reales*, pp. 27-29.

maban en Castilla un sector social definido y muy considerable, habían llegado al bautismo en medio de movimientos de violencia muy acusados, bajo presiones y amenazas, en una atmósfera de pesimismo, decepción y decaimiento. Había en ellos tres sectores distintos.

Por descontado, existía un grupo poco numeroso, cuyo modelo fundamental lo proporcionan los Santa María o Cartagena —ambos apellidos usaron—, así como varios linajes de empresarios burgaleses, que habían tomado la decisión definitiva de abandonar el judaísmo para vivir como auténticos cristianos. Algunos miembros del mismo tomaron parte en la persecución contra los judíos o los falsos conversos.

El sector más numeroso estaba formado por aquellos que habían escogido el bautismo para salvar su vida y, con mayor frecuencia, su posición social, imposible de conservar si persistían en seguir siendo judíos. Éste era el caso de los Cavallería y, en especial, de Yosef Golluf de Zaragoza (Juan Sánchez de Calatayud), que fue el padre de Gabriel Sánchez, el famoso ministro de Fernando el Católico. Para ellos la doctrina cristiana, como la judía, tenía valor secundario. Frecuentemente repudiaban de su vida anterior los excesos que atribuían al talmudismo. Entre ellos se daban con frecuencia deficiencias doctrinales y faltas de información.

Por último estaban aquellos judíos para quienes el bautismo era meramente un acto de fuerza, carente de valor, que deseaban seguir profesando su antigua fe. A ellos se sumaban algunos de los hijos de los conversos de la hora difícil que deseaban retornar, por encima de sus padres, a las creencias de los abuelos [27].

En conjunto, lo que atraía la atención de los frailes era que entre los conversos se seguían produciendo circuncisiones en secreto, que algunos de ellos observaban las normas rituales del judaísmo y que ocultamente se consideraban como judíos. El número de cada grupo es imposible de establecer. Pero de esta observación, unida al hecho comprobable de que el judaísmo se estaba recuperando de sus pasadas

[27] Benzon Netanyahu, «¿Motivos o pretextos? La razón de la Inquisición», en *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, ed. A. Alcalá, Barcelona, 1984, pp. 37-38, se hace intérprete de la opinión, sostenida por otros historiadores judíos, de que los enemigos de los conversos partían de una base falsa, creer que la mayoría eran malos cristianos cuando en realidad predominaban entre ellos los que estaban decididos a mantenerse en la nueva fe.

heridas, extrajo fray Alonso de Espina una terrible y demoledora simplificación: había que arrancar las raíces del sefardismo antes de que fuera demasiado tarde. Pudo haber tomado la decisión opuesta, de una paciente enseñanza de la doctrina cristiana, como era norma permanente de la Iglesia, y escogió lo contrario. Dio cabida en su libro, concluido en 1461, a todas las calumnias y leyendas que luego se incorporaron, generación tras generación, a una conciencia que llegó a hacer creer a los historiadores que prácticamente todos los conversos judaizaban, lo cual es probablemente falso. Los sacrilegios y crímenes rituales comenzaron a exponerse con detalle, como si fuesen hechos realmente acaecidos.

X

ESTABLECIMIENTO DE LA INQUISICIÓN

Fray Alonso lanza una idea

Aunque la Inquisición nunca tuvo poderes jurisdiccionales sobre los judíos y, por ende, en su más estricto sentido no corresponde ocuparse aquí de ella, los historiadores contemporáneos han llegado a convencerse de que los jueces inquisidores desempeñaron el papel más decisivo en la expulsión. Estaban convencidos de que su tarea depuradora se vería abocada al fracaso si no conseguían suprimir las influencias perniciosas que sobre sus víctimas, los conversos, se estaban ejerciendo desde el proselitismo judío; no podían detener y juzgar a un judío aisladamente pero podían reclamar la supresión del judaísmo como causa de herejía. Parece seguro que lo hicieron y con gran vehemencia. Como veremos, la intervención de Torquemada fue, en más de un aspecto, decisiva. La idea, además, de acudir al procedimiento inquisitorial nació como consecuencia del antijudaísmo, que había llegado a echar raíces.

En la Cuaresma de 1454, en uno de los sermones preparatorios de la Semana Santa, fray Alonso de Espina dijo que un niño, desaparecido poco tiempo antes en Valladolid, había sido víctima de los judíos, quienes le arrancaron el corazón para comerlo, cocido en vino. La justicia descubrió luego que el niño había sido asesinado por unos ladrones que nada tenían que ver con los judíos y que el motivo era el robo de una cadena de oro que llevaba al cuello, pero el franciscano no aceptó esta versión: recogió el episodio en su libro y explicó a los oyentes cómo eran los conversos quienes habían fabricado la segunda parte de la historia para librar de responsabilidad a sus correligionarios.

En los años siguientes trabajó con gran empeño en la redacción del *Fortalitium fidei*.

El 10 de agosto de 1461, llevando consigo un ejemplar manuscrito de su obra, fray Alonso visitó al superior general de los jerónimos, fray Alonso de Oropesa, a quien, con aquellas pruebas en la mano, trató de convencer para que entre ambos desencadenasen una acción conjunta para acabar con la «perversión» que representaban judíos y conversos. Los jerónimos constituían, desde hacía un siglo, la vanguardia de la reforma eclesiástica española y su influencia sobre la Corte superaba en aquellos momentos a la de todas las demás Órdenes. Fray Alonso de Oropesa se dejó impresionar por algunos de los argumentos que se le presentaban; no dudó que existían corrientes heréticas, muy fuertes y muy peligrosas para la fe cristiana, y convino con su interlocutor en la necesidad de actuar. Fue entonces cuando propuso a Enrique IV que se introdujera en Castilla el procedimiento inquisitorial, como ya existía en la Corona de Aragón, pues los delitos de «herética pravedad» tenían que ser perseguidos de esta forma y no de otra: sin un juicio previo no podían las autoridades laicas castigar con penas corporales a un hereje, ni decidir cuándo había herejía.

Pero el franciscano no quería eso: estaba proponiendo a Oropesa que las dos mayores Órdenes religiosas sentasen el precedente, que se extendería luego a las demás, de no admitir en sus filas a quienes no pudiesen demostrar que procedían de linaje de cristianos «viejos». A esto, los jerónimos se negaron; una actitud a la que aludieron luego los inquisidores cuando descubrieron el foco de judaizantes de Guadalupe. Entre ambas Órdenes surgieron por esta causa algunas querellas. Enrique IV, accediendo a la propuesta de Oropesa, autorizó el establecimiento inquisitorial en Castilla, y entonces fray Alonso de Espina protestó: no se trataba de dar garantías procesales a los «herejes conversos» sino de tomar medidas de otro carácter, contra ellos y contra los judíos. La más antigua actuación inquisitorial de que tengamos noticia se produjo en Toledo, siendo refrendada por el arzobispo Alfonso Carrillo, y apenas dejó huella. Evidentemente la Inquisición «antigua» era poco eficiente y, en parte al menos, constituía una cierta garantía para los acusados.

Antes de que concluyera el año 1461, uno de los colaboradores de fray Alonso de Espina, llamado Hernando de la Plaza, franciscano como él, predicando en Madrid afirmó que todos los conversos se-

guían siendo judíos puesto que practicaban sin excepciones la circuncisión y añadió que él tenía más de cien prepucios que procedían de otras tantas circuncisiones ilegales. El rey intervino, exigiendo al fraile que mostrase la extraordinaria prueba o se retractase y fray Hernando no tuvo más remedio que confesar el engaño. El general de los jerónimos predicó sobre el tema, criticando la falsedad cometida, desvelando los temores que le estaban acometiendo. Porque, en efecto, Espina había puesto sobre la mesa una demanda de soluciones globales que podía conducir a las más tristes consecuencias.

Fray Alonso de Oropesa se retiró al más antiguo de los conventos de su Orden, Lupiana, próximo a Guadalajara, y allí escribió un pequeño libro que titulaba *Lumen ad revelationem gentium* (*Luz para la revelación de los gentiles*), concluido en 1465. Se trataba de un esfuerzo, en gran medida inútil, en pro de la única solución que a él le parecía aceptable de aquel amenazador problema: la conversión de los judíos, que había de ser alcanzada por vía de persuasión y no por la fuerza. Fue una de las voces que se alzaron —hubo otras— para reclamar que se considerase a los conversos como hermanos en la fe, verdaderos cristianos, no distintos de los otros. Este libro tuvo en su tiempo una escasísima difusión.

La crisis sucesoria y sus efectos

Desde 1462 se vivió en Castilla en un clima de guerra civil que acabó estallando: judíos y conversos se vieron implicados como sujetos pasivos. El 28 de febrero de aquel año, tras siete años de matrimonio infecundo, la reina Juana, que, como dijimos, estaba al cuidado del Rab Samaya, dio a luz una niña a la que pusieron su mismo nombre [1]. En las Cortes que se reunieron para jurarla como heredera del trono, Enrique IV, alegando que lo hacía en respuesta a peticiones que se le presentaran, confirma aquellas disposiciones favorables a los judíos, autorizándoles además el ejercicio libre del comercio, incluyendo los créditos, siempre que éstos se mantuviesen dentro de límites no usura-

[1] La intervención de este médico se encuentra probada en la carta publicada por mí en *Matrimonio y derecho sucesorio de Isabel la Católica*, p. 89, nota. No tiene nada de sorprendente: la reina Isabel obraría del mismo modo.

rios [2]. Algunos nobles considerados como «grandes», entre los que se hallaba el marqués de Villena, que era tenido en aquellos momentos por valido del rey, levantaron acta secreta protestando de que se les hubiese obligado a jurar a la niña Juana, a la que no reconocían como heredera; en dicha acta no figuraban las razones del no reconocimiento. Dicha protesta afectaba de hecho a todos los acuerdos tomados por las Cortes.

Un amplio movimiento de oposición a Enrique IV se produjo en Castilla generando la formación de una Liga que, como sus contemporáneas en otros países, afirmaba procurar únicamente el «bien público». Los dos grandes alegatos políticos eran, de acuerdo con los manifiestos que se redactaron, «dar la sucesión a quien de derecho no corresponde» y favorecer las rebeldías de los súbditos de Juan II en Aragón y en Navarra. Pero al mismo tiempo, para legitimar su postura, añadieron que el rey no se comportaba como un buen cristiano: vestía a la usanza mora, gustaba de la compañía de los infieles, era amigo y protector de los judíos y, en definitiva, conducía a su reino por caminos que lo apartaban de la fe verdadera. Antijudaísmo y antiislamismo eran buenas pantallas de resonancia en las luchas políticas. También entre los judíos se registraba una gran inquietud: circulaba por las aljamas el rumor de que los turcos otomanos, dueños de Constantinopla, ofrecían a cuantos llegaban a su territorio condiciones muy favorables para la existencia. Esta noticia, cierta, que impulsaba a algunos sefarditas a emigrar [3], se mezclaba con otras especies menos reales: aquélla era la señal cierta de que, muy pronto, el Mesías iba a aparecer en Jerusalén.

En 1464, en uno de sus cambios de opinión propios de su extraña naturaleza, Enrique IV se revolvió contra sus consejeros, a quienes acusaba de haberle traicionado, y decidió formar un equipo de gobierno nuevo, a cuyo frente aparecían los dos miembros más importantes de la Casa de Mendoza, el cardenal Pedro González y su cuñado Beltrán de la Cueva, aquel de quien se decía que iba a Cuéllar a escuchar al rabino. Como consecuencia del cambio se produjo un relevo en el ofi-

[2] *Cortes...*, II, pp. 702-704.

[3] Y. Baer, *History...*, II, pp. 293 y ss., recoge las noticias de la Inquisición valenciana: bastantes familias judías, según las denuncias, de las que habían vuelto a su religión tras haberse bautizado, estaban emigrando a Oriente.

cio de Rab mayor: en lugar de Samaya, cuya pista perdemos, aparece mencionado Jacob Aben Núñez, que era precisamente el autor de las negociaciones matrimoniales con Juana de Portugal, diez años antes. La razón de este nombramiento parece hallarse en los conocimientos financieros del nuevo Rab, pero con él, los judíos aparecían comprometidos con uno de los bandos. Sólo con pensar en las calumnias que se volcaron sobre Beltrán de la Cueva, a quien se llegó a acusar de ser padre de doña Juana, podemos imaginar qué cosas se dijeron entonces del judío y de todos sus correligionarios.

Aquel verano los miembros de la Liga dedicaron parte de su tiempo a redactar programas y manifiestos. Entre ellos figuraba el antijudaísmo como uno de los capítulos principales: pedían los nobles que fuesen despedidos todos los judíos que ocupaban puestos en la Corte —se aludía también a los conversos— y que se pusiesen en vigor todas las disposiciones que en algún tiempo, en el pasado, hubieran estado vigentes. Como una conclusión inmediata añadieron que Juana era ilegítima —el rey hubo de soportar que le dijesen que sabía muy bien «que no era su hija»— y que la sucesión correspondía al joven hermano de Enrique IV, Alfonso. Fray Alonso de Oropesa vino de Lupiana a la Corte, tratando de mediar entre ambos bandos, pero todo fue inútil: el 5 de junio de 1465, en un tablado de las afueras de Ávila, junto a la muralla, un muñeco, efigie del rey, fue afrentosamente depuesto. Fray Alonso retornó a Lupiana, que ya no abandonaría más. Con ello los judíos también salían perdiendo.

Enrique y Alfonso significaban poca cosa en aquella lucha, meros instrumentos manejados por uno y otro bando. Es significativo que los judíos de la Corte apareciesen en el bando del rey, a quien servían y de quien esperaban la poca protección que podían recibir. En el lado de enfrente se reclamaba, como parte de las reformas que debían conducir a la paz y el bien común, según los rebeldes, un refuerzo de los poderes de los inquisidores en su lucha contra la herejía y la aplicación de todas las leyes antijudías.

Judíos y conversos optan por Isabel

El 5 de julio de 1468 murió inesperadamente Alfonso, el presunto rey. Faltando descendientes varones, dos mujeres, la discutida hija de

Enrique IV, Juana, y la hermana de aquél, Isabel, se disputaban ahora la herencia. Isabel, que se negó a que sus partidarios la proclamasen reina porque no deseaba aparecer como un producto de la guerra civil, reclamó sin vacilar sus derechos sucesorios al trono. Ahora los bandos tenían que decidir no entre dos reyes sino entre dos herederas, lo que modificaba de un modo radical la postura de la comunidad judía, firme en su propósito de no separarse de la obediencia al monarca, pero teniendo que plantearse con seriedad cuál de las dos futuras reinas podía resultarle más provechosa. Maniobrando con gran habilidad, Isabel consiguió que Enrique IV la reconociera como única legítima heredera posible (Guisando, 19 de septiembre de 1468) y comenzó enseguida a buscar medios para atraer a su causa a los que antes fueran colaboradores de don Álvaro de Luna y servidores del propio Enrique IV. Es significativo que en la entrevista de Guisando y en los actos que siguieron a este encuentro, no se hiciera la menor alusión al problema judío. El matrimonio que ella estaba procurando con su primo Fernando de Aragón tampoco inspiraba recelos.

Pero en las fiestas de Navidad de 1468 a 1469 se puso en circulación una nueva calumnia destinada a soliviantar los ánimos populares contra los judíos: se dijo que los de Sepúlveda, guiados por su propio rabino, Samuel Pichó, habían asesinado ritualmente a un niño; esta vez la verdad no fue descubierta y se produjeron ya castigos más severos. Sin embargo, las oleadas de odio se apartaron de los judíos para volcarse sobre los conversos; entre 1470 y 1473 se produjeron en diversas ciudades castellanas levantamientos contra los «marranos», que recordaban demasiado bien las tormentas del 91. Para judíos y conversos era de perentoria necesidad que el deterioro político a que el reino de Castilla se veía sometido cesara y se restableciera la plena autoridad real. Conforme pasaban los meses, Isabel y su marido se perfilaban cada vez más como los más claros defensores de dicho restablecimiento. Por eso los sectores de la nobleza que habían servido a Enrique IV en tal dirección, comenzaron a pasarse a su bando; eran también los que inspiraban más confianza a los judíos. En Guadalajara encontraba Arragel acogida y, más tarde, también los Abravanel.

En 1473, cuando los movimientos contra los conversos —y subsidiariamente contra los judíos— alcanzaron una especie de clímax, el marqués de Villena, que ahora defendía los derechos de Juana, intentó aprovechar un alboroto contra los marranos para apoderarse de Sego-

via. Fue entonces cuando dos personajes llamados a desempeñar un gran papel en el futuro reinado, Andrés Cabrera, converso, y Abraham Seneor, judío y arrendador mayor de rentas, tomaron una decisión de gran importancia, la de entregar a Isabel la ciudad de Segovia, el alcázar y el tesoro real, los tres elementos decisivos, al tiempo que convencían a Enrique IV, de quien no pensaban separarse, de la necesidad de operar una reconciliación con su hermana. Isabel premiaría a ambos de manera extraordinaria reconociendo así la importancia de la decisión: Cabrera sería promovido al marquesado de Moya —un «nuevo» inserto en la grandeza— y Seneor Rab mayor y, tras su bautismo —padrinos los reyes—, miembro del Consejo Real.

Lo que Cabrera y Seneor habían hecho podía entenderse bien dentro del cuadro de necesidades de la comunidad sefardita: si ésta cifraba su esperanza en el restablecimiento del orden, el apoyo a los futuros Reyes Católicos entraba dentro de la más completa lógica.

Protección legal sobre las aljamas

Los lectores poco familiarizados con la historia castellana del siglo XV y mucho en cambio con las leyendas y estereotipos posteriores, pueden quedar sorprendidos ante la afirmación de que Fernando e Isabel, los reyes que decretaron la expulsión, comenzaron, sin embargo, su reinado restableciendo en pleno vigor las normas legales que protegían a los judíos, siendo favorablemente considerados por éstos en su correspondencia con otras comunidades israelitas. Pero no hay contradicción en los términos; se trataba de «protección», usada en este caso como sustantivo y no como calificativo. A través del análisis que hasta aquí hemos intentado, se comprueba como era condición heredada, propia de la Corona, se ejercía sobre una comunidad humana que pagaba a cambio contribuciones especiales, era indiferente respecto a la buena o mala voluntad que los protectores sintiesen hacia el judaísmo y, sobre todo, se consideraba revocable. En otras palabras: no nacía de un derecho que los judíos poseyeran sino de una utilidad para el reino.

Durante diez años, al menos, los Reyes Católicos cumplieron su cometido con eficacia. La fecha límite debemos situarla en 1487, cuando las aljamas españolas comunicaron a la comunidad judía establecida en Roma su bienestar bajo el gobierno de monarcas tan «justos y cari-

tativos», teniendo a su frente un Rab mayor eficaz y piadoso como era Abraham Seneor [4]. De modo que la decisión adversa fue tomada en plazo relativamente breve. Vamos a tratar de indagar sus causas. Es imprescindible que prescindamos aquí de cualquier opinión o juicio previo en favor o en contra de la medida, de su justicia o de sus efectos económicos o de otro tipo. El historiador tiene la misión de explicar, nada más.

Lo primero que debe constatarse es que en ningún momento dejaron Fernando e Isabel de afirmar que la meta deseable que debía ser alcanzada, pronto o tarde, era la conversión: con mucha fecuencia volvían a repetir la argumentación agustiniana de que se toleraba su presencia para que, con el ejemplo cristiano, abandonasen su error. También tenían muy arraigado el convencimiento de que la estancia de los judíos en sus reinos era provisional, dependiendo de un estatuto legal otorgado por los reyes, confirmado por ellos mismos, pero revocable por su propia naturaleza. En toda la documentación reunida [5], las referencias al problema judío son siempre de carácter religioso y no social y económico: las actividades profesionales de algunos sefarditas no entraban en él, sino en las competencias personalizadas del Consejo Real, lo mismo que si se tratara de cristianos. De ahí que la decisión final consistiera en la disyuntiva en que se les colocó: abandonar el país con sus bienes en plazo perentorio o apartarse de la Ley mosaica reconociendo la divinidad de Jesucristo.

La protección de las aljamas, en su sentido más estricto, puede ser considerada como el medio tradicionalmente utilizado para preservar un bien perteneciente al patrimonio real, es decir, unas personas que pagaban impuestos directamente y de las que se podía exigir contribuciones extraordinarias; en definitiva, una riqueza. Esta riqueza no era exclusivamente monetaria, sino también humana, puesto que de las comunidades judías podían obtenerse nuevos cristianos y, cuando alguien expresaba sus dudas a este respecto, Isabel respondía que aunque los

[4] Uno de los más importantes trabajos sobre la cuestión de que nos estamos ocupando es el de M. Kriegel, «La prise d'une décision: l'expulsion des Juifs d'Espagne en 1492», *Revue Historique,* n.º 240, 1978, pp. 49-90. En él se hace la referencia concreta y más extensa a dicha comunicación.

[5] Los datos y referencias concretas que aquí se emplean proceden siempre, mientras no se indique lo contrario, de mis *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*, Valladolid, 1964. Evito en lo posible repetir las notas.

padres no fuesen buenos cristianos, los hijos o los nietos sí lo serían. En lo que no se equivocaba. En defensa de esa riqueza, Fernando e Isabel adoptaron, al comienzo de su reinado, medidas objetivamente muy favorables a los judíos: conservación de las *takkanoth* de Valladolid de 1432, reunión de las Asambleas de procuradores de las aljamas —procedimiento que trataron de introducir en Aragón— y sustitución de las elecciones por la insaculación en los nombramientos de cargos en las aljamas, a fin de aproximar el gobierno de éstas al de los concejos cristianos.

De este modo resulta explicable que un viajero polaco, Nicolás Poplau, que pasó por Cataluña en 1484, recogiera la opinión de que la reina Isabel se mostraba muy favorable a los judíos. Se estaba difundiendo, *sotto voce,* que Fernando, un Enríquez por su madre, reconocía y recordaba las gotas de sangre judía que corrían por sus venas; éste no es un hecho comprobado. A esta mentalidad favorable entre los judíos sustituiría en 1492 otra diametralmente opuesta, que describe a los Reyes Católicos con los tintes más siniestros; es explicable, pues el proceso de cambio fue, además de muy brusco, inesperado.

La expresión que los textos descubren como fundamento de legalidad explica mejor que cualquier comentario la posición jurídica: los judíos, decían los reyes,

> son míos, están bajo mi amparo y protección cada uno de ellos, sus personas y bienes, y les aseguro de todas y cualesquiera personas, porque de derecho canónico y según las leyes de estos nuestros reinos, los judíos son tolerados y sufridos y nos los mandamos tolerar y sufrir y que vivan en nuestros reinos como súbditos y vasallos [6].

Nuevos judíos de Corte

Algunas palabras adquieren, cuando se analiza la documentación que las emplea, un significado más preciso de lo que a primera vista puede parecernos; tolerar y sufrir, por ejemplo, sirven para revelar todo el sentido negativo que esconde el concepto de protección, pues se so-

[6] Tomado del texto de una carta de la villa de Bilbao de 12 de agosto de 1490. A.G.S. Sello, folio 253.

porta y tolera aquello que es malo con la esperanza puesta en que desaparezca, aunque de momento sea desaconsejable su extirpación radical; así sucede con los dolores propios de una enfermedad o con los resultados de una derrota. Algunas personas, como nuestro ya conocido fray Alonso de Espina, disentían del criterio expuesto por los reyes; a su juicio no se debía «tolerar y sufrir» a los judíos por más tiempo, porque ponían en peligro toda la sociedad cristiana. Como prueba presentaban el hecho de que no sólo los conversos poderosos estaban presentes en la Corte; habían regresado a ella ciertos judíos en número y poder que recordaban la situación anterior a 1390. En efecto, Abraham Seneor, Vidal Astori, Mayr Melamed, Samuel Abulafia, Abraham y Vidal Bienveniste (nietos del redactor de las *takkanoth*) e Isaac Abravanel, venido de Portugal, en este momento ocupaban cargos de responsabilidad y asumían funciones muy importantes en relación con los asuntos fiscales. En todo caso los conversos eran más importantes. Isabel podría presentar más adelante en favor de su política el hecho de que la mayor parte de ellos se bautizó.

Descendiendo al detalle de las personas podemos comprender la importancia del papel que desempeñaron en la construcción de la nueva Monarquía. Por ejemplo, la presencia de Abraham Seneor en el Rabinato mayor no debe contemplarse como una especie de delegación del rey; gozaba de un gran prestigio en toda la comunidad, lo que le permitía lograr la unidad de criterio en la administración de la justicia interna, ya que todas las causas podían llegar a él en grado de apelación, así como asegurar eficacia a las asambleas de procuradores de las aljamas. Vidal Astori figuraba en la Corte como platero del rey, lo que le daba intervención en un sector muy importante de las reservas del tesoro. Samuel Abulafia tuvo a su cargo el suministro de tropas durante la guerra de Granada.

Isaac ben Judah Abravanel (1437-1508) [7] era, en Castilla, un hombre nuevo. Su familia, muy poderosa en otro tiempo, se había refugia-

[7] Especialmente después de la expulsión, Abravanel, instalado en Italia, se dedicaría a un intenso trabajo de exégesis bíblica, filosofía y teología. Consciente de la desesperanza que acometía a sus compatriotas sefarditas, defendió a éstos, incluso en la tendencia asimiladora del pensamiento y cultura cristianas (Haim Hillel ben-Sasson, *Historia del pueblo judío. La Edad Media*, II, Madrid, 1988, 812) contra las críticas askenazíes. Pero al mismo tiempo trató de estimular por todos los medios la esperanza. Él mismo la tenía muy fuerte en el próximo advenimiento del Mesías, que llegó a anunciar para el año

do en Portugal en el momento de la persecución. Él mismo, servidor eficaz de Alfonso V, al verse implicado en la desgracia de la Casa de Braganza, a la que prestara asistencia económica, junto con su hermano Yosef y los hijos de ambos, vino a acogerse a la protección de Isabel. Dotado de amplios conocimientos escriturísticos, estaba llamado a ser portavoz de la conciencia del destierro. Muy pronto los dos hermanos conseguirían rehacer un capital quebrantado en el momento de la huida (1483). Los Abravanel y los Bienveniste pueden ser considerados como auténticos banqueros por la forma en que sabían manejar dinero ajeno.

Desde 1473, Abraham Seneor ligó su suerte a la de la reina Isabel: era ya en aquel momento Rab mayor, arrendador general de rentas y alguacil mayor de la aljama de Segovia, lo que le reportaba grandes ingresos y poder. En la causa de los príncipes, antes o después del comienzo de la guerra, invirtió mucho dinero ya que recibió, por lo menos, un juro perpetuo —título no amortizable de la deuda, diríamos en términos modernos— de 100.000 maravedís anuales; si tenemos en cuenta que el rédito normal de los títulos era del 5 %, esto significa que su inversión fue, por lo menos, de dos millones. Este juro no sufrió reducción alguna en las Cortes de Toledo de 1480, lo que significa que la inversión se consideraba limpia e indiscutible; por cuestiones de negocios sería transferido después a Beatriz de Bobadilla, la esposa de Andrés Cabrera, que era también una de las pocas damas que entraban en la intimidad de la reina. Cuando se creó la Hermandad General, que fue un enorme esfuerzo para dotar al reino de un ejército interior permanente, Seneor, Alonso de Quintanilla y, más tarde, Gabriel Sánchez se constituyeron en equipo de dirección financiera para el organismo. La Junta General de la Hermandad, al recordar las leyes vigentes que prohibían a los judíos el uso de seda, grana y joyas, declaró también que don Abraham y toda su familia quedaban exentos. El 18 de marzo de 1488 los reyes le nombraron tesorero mayor de la Hermandad [8]; tenía como socio en todas sus empresas a su yerno, Mayr Melamed, al que, desde 1478, encontramos ya disfrutando de nombramientos reales. Estos datos obligarían a preguntarnos cuándo

1503. Los increíbles sufrimientos de la expulsión de España le parecían señal definitiva de que la gran prueba dispuesta por Dios a su pueblo estaba a punto de terminar.

[8] A.G.S. Sello, folio 150.

empezó a abrirse paso en don Abraham la idea de abandonar la fe judía, pues el uso de joyas y seda no estaba prohibido únicamente por las leyes cristianas sino también por las ordenanzas de Bienveniste.

A las órdenes de los grandes financieros, mitad administradores públicos y mitad banqueros, trabajaban otros muchos judíos entre los que se repiten apellidos ilustres como Caro, Ardutiel, Shoshan y Zemerro, que respondían al modelo de simples empresarios sin responsabilidades políticas ni administrativas. En los primeros años desde su retorno, los Abravanel, instalados en Guadalajara, donde podían contar con la poderosa protección de los Mendoza, operaron de la misma manera; pero en 1488 Yosef fue ya nombrado recaudador mayor del servicio y montazgo de los rebaños, que era, acaso, la más importante de todas las rentas reales; este cargo fue declarado compatible con su negocio de recaudación general en el obispado de Plasencia [9]. No puede sospecharse en este caso que hubiera relación entre el favor del rey y sus vacilaciones en la fe judía, puesto que los Abravanel se mostraron profundamente fieles, inquebrantables en su convicción.

Se trataba, pues, de ofrecer una protección libre de prejuicios y sin condicionamientos previos, lo que no excluye la esperanza ni el deseo de lograr conversiones. Muy significativo resulta el episodio del médico Lorenzo Badoz, exhumado hace ya muchos años por Antonio de la Torre [10], a quien Isabel agradeció y premió generosamente sus servicios haciendo además un comentario: gracias al tratamiento y vigilancia a que la reina se sometió cuando, tras el aborto padecido en 1475, sus esperanzas de lograr sucesión se habían debilitado, logró traer al mundo un heredero, el príncipe Juan.

La actitud del reino: menudos detalles

Esta conducta, referida a personas concretas que ocupaban posiciones sociales muy elevadas y a las que la Monarquía debía agradecimiento por su cooperación, no puede considerarse significativa si se

[9] Ambos documentos llevan la misma fecha, 30 de noviembre de 1488. A.G.S. Sello, folios 46 y 216.

[10] Documentación de este caso aportada por A. de la Torre en «Un médico de los Reyes Católicos», *Hispania*, XIV, 1944, p. 69.

transfiere al reino. Las varias decenas de miles de judíos que vivían repartidos entre las 225 aljamas de Castilla —una más que en la época de Enrique IV— se hallaban muy lejos de la Corte y del amparo eficaz que ésta podía proporcionar. La documentación que estamos siguiendo permite hacer dos afirmaciones contradictorias: hubo protección inequívoca, ejercida por medio del Consejo Real; no siempre, ni siquiera en la mayor parte de los casos, resultaba eficaz. Se tiene la impresión de que el antijudaísmo, que era muy fuerte en las ciudades a comienzos de siglo, se había extendido por muchas villas y lugares. Las medidas que el Consejo pudiera adoptar pasaban, antes de su ejecución, por el tamiz de las autoridades locales, que oponían toda clase de obstáculos e incomprensiones.

Hay episodios muy significativos. Aquí hemos recogido siete ejemplos, porque bastan para establecer una panorámica general:

a) En 1476 la aljama de Trujillo presentó una denuncia ante el Consejo contra el alcalde entre judíos y moros, Diego Pizarro, un pariente del futuro conquistador de Perú. Este personaje utilizaba las prerrogativas de su oficio para maltratar de palabra y de obra a los judíos, llegando a veces al extremo de apalearlos; buscaba, para mayor afrenta, las mañanas de los sábados para obligarles a limpiar los establos y las tinajas de los tintes. La denuncia fue admitida y Pizarro destituido; la carta fue firmada personalmente por Isabel, ausente Fernando, e incluía la recomendación de que se procesara al personaje.

b) Los judíos de Ávila, ciudad que había sido del señorío de Isabel cuando era princesa, enviaron procuradores a la Corte al comienzo del reinado para quejarse: durante el período inmediatamente anterior, a causa de las perturbaciones sufridas, se habían desordenado las cuentas de la aljama con daño para todos. Isabel puso remedio ordenando que se nombraran cuatro veedores, judíos, a fin de redactarlas de nuevo poniéndolas en regla.

c) Durante la Guerra de Sucesión muchos propietarios y arrendatarios campesinos y también aldeas, villas y ciudades completas habían tenido que recurrir a préstamos judíos a fin de hacer frente a sus obligaciones fiscales. Algunas ramificaciones de este problema serán examinadas más tarde. Soria y Huete, ciudades con fuertes juderías, habían forzado a sus aljamas a adelantar globalmente dinero y cereales que ahora se negaban a restituir. Los reyes fueron informados en el momento en que ellos también solicitaron de sus aljamas un emprés-

tito reembolsable de 100.000 maravedís, pues ellas dijeron que malamente podían acudir a él si sus deudores a su vez no les pagaban. El Consejo Real ordenó el inmediato abono de las deudas. La orden, al parecer, fue sólo parcialmente obedecida.

d) Valderas es una villa de tierras leonesas que, en 1387, durante la invasión de las tropas del duque de Lancaster, se había destruido a sí misma para no ser de utilidad al enemigo. Un famoso privilegio otorgado por Juan I declaró que todos los habitantes, cristianos, moros y judíos, debían gozar a perpetuidad del privilegio de hidalguía, con exención de pechos y tributos. El concejo había aprovechado los momentos difíciles de la guerra, cuando Valderas estaba próxima a los frentes de batalla, para negar a los judíos tal condición. El 13 de noviembre de 1480, durante las Cortes de Toledo, los procuradores judíos consiguieron que se confirmase.

e) La calle de los judíos de Olmedo era vecina de la plaza, en donde se instalaban las tiendas y se celebraban casi todos los negocios. Una puerta, situada al costado de la iglesia de San Pedro, aseguraba la comunicación entre la calle y la plaza. Los alcaldes de la ciudad ordenaron clausurarla, con grave perjuicio para los comerciantes judíos. Éstos apelaron, el Consejo les dio la razón y el corregidor recibió la orden (19 de enero de 1480) de ir a la plaza y ocuparse personalmente de que la puerta quedara expedita.

f) El caso de Bilbao resulta especialmente instructivo, pues su conducta, aunque en otras formas menos rigurosas, era bastante habitual. No quedaba, al principio del reinado, en todo el señorío de Vizcaya con sus Encartaciones, otra aljama que la de Valmaseda, la cual fue destruida muy pronto. Durante el reinado de Enrique IV el concejo bilbaíno dictó una Ordenanza prohibiendo el acceso al recinto de la villa a los judíos que, desde Medina de Pomar, acostumbraban a ir a proveerse de «paños, sedas y lienzos» que luego vendían al menudeo en los pequeños mercados y ferias del interior. Una de las primeras disposiciones adoptadas por los Reyes Católicos consistió precisamente en la anulación de esta Ordenanza (12 de marzo de 1475). Los regidores acudieron entonces a un procedimiento artero: no había judería en Bilbao y, por tanto, tenían que señalar mesones o posadas a los judíos; no lo hicieron. En 1490, además, añadieron que ningún judío podía permanecer en el recinto cuando se cerraban las puertas para la noche; los comerciantes tenían de este modo que buscar alojamiento

en los caseríos, donde podían convertirse en víctimas fáciles de los bandoleros. Por segunda vez –y estamos ya en las inmediatas vísperas de la expulsión– el Consejo Real intervino para declarar nula la mencionada Ordenanza.

g) Pasemos a Sevilla, escenario de tantas violencias en 1391: las forzadas conversiones habían creado una situación anómala porque la carnicería para aprovisionamiento de los judíos, de acuerdo con sus normas, estaba ahora en poder de una cristiana, Ana González, descendiente de los judíos que siempre la tuvieron. Los judíos reclamaron ante el Consejo Real, que respondía diciendo que nada podía hacerse; las leyes que protegían a los conversos en la posesión de lo que tenían cuando eran judíos resultaban muy estrictas. Hubo insistencia, hasta llegar a oídos de los reyes, que recurrieron a una solución verdaderamente salomónica: Ana González conservó su derecho, pero los judíos fueron autorizados a comprar reses vivas a revendedores cristianos o en lugares fuera de Sevilla, sacrificarlas de acuerdo con sus ritos, aunque no dentro de los términos de la ciudad, y proveerse de carne por este procedimiento.

La impresión que el investigador recibe, al leer las resoluciones emanadas del Consejo, que son nuestra principal fuente de información, es la de que este organismo procedía a aplicar la legislación vigente con entera imparcialidad, de tal manera que, si olvidamos por un instante las decisiones que se tomaron a partir de 1488, parecería que la época de los Reyes Católicos fue bastante eficaz en la protección por parte del Consejo Real a los judíos que estaban siendo objeto de abusos en muchas ciudades y villas. Conviene, sin embargo, huir de exageraciones: es una simple tolerancia, nada más. La acción de la Corona también se hizo extensiva al interior de las aljamas, tratando de evitar las querellas internas. Pero siempre se trataba de un objetivo: hacer que los judíos no perdieran su rentabilidad.

Otros dos ejemplos pueden servirnos para ilustrar la política respecto a la pacificación interna en las comunidades:

a) El 22 de diciembre de 1476, anunciando que se hacía en respuesta a una demanda de los propios judíos, se restablecieron las normas aprobadas por Juan II en 1437 acerca del pago del servicio y medio; se abonaría, la mitad por capitación, una cantidad igual para cada cabeza de familia, y la otra mitad repartiéndola proporcionalmente según la riqueza o ingresos de cada cual.

b) El 17 de mayo de 1479 el Consejo Real otorgó una salvaguardia especial a los 130 vecinos de que constaba la judería de Cáceres, los cuales esta vez no se decían amenazados por los cristianos sino víctimas de sus propias querellas internas. La paz interior era un requisito indispensable para la adecuada percepción de las rentas.

Provisionalidad e inseguridad

Todos los detalles se acumulan para demostrarnos de qué modo, a pesar de las Ordenanzas y del modo correcto como el Consejo las interpretaba, vivían los judíos en España bajo conciencia de inseguridad. Seguros individuales y colectivos eran solicitados y concedidos por la Corona con una gran frecuencia. Samuel Abulafia, por los «muchos, buenos y leales» servicios prestados, en especial a lo largo de la guerra de Granada, gozó de uno muy especial que le autorizaba incluso a viajar por Andalucía después de que la presencia de judíos en esta región se prohibiese. Eran ordinariamente concedidos tales seguros a los litigantes mientras duraba el pleito y a los que lo solicitaban señalando determinadas personas como especiales enemigos. A un judío, Mayr de Trujillo, se le dio carta de amparo en 1478, porque temía que le juzgasen bajo acusación de haber jurado «por la vida del rey». A otro hubo que ampararle porque la condesa de Medellín le reclamaba más dinero del que había conseguido recaudar; se trataba de Samuel Almale.

Los seguros aparecen como un índice de la situación precaria y provisional en que los judíos se hallaban. Tomemos como ejemplo la carta otorgada a la aljama de Trujillo inmediatamente después del retorno de esta ciudad a la Corona Real (9 de julio de 1477) [11]; lo que allí dice la reina es que

> todos los judíos de *mis reinos* son *míos* y están bajo *mi* amparo y protección y *a mí* pertenece de los defender y amparar y mantener en justicia.

[11] A.G.S. Sello, folio 317. En otra carta (folio 316) se le exime de dar dinero, ropa, alimentos, etc., para pagar a los oficiales de justicia u otros cuando fuesen a dicha ciudad.

Estas palabras podrían ser aplicadas a cualquier otra propiedad, mueble o semoviente del patrimonio: definida con tan claras palabras quería decir que entraba en la potestad del rey su enajenación, transferencia o cesión temporal o indefinida. Los judíos no eran naturales del reino sino huéspedes o extranjeros, que pagaban una determinada suma por el permiso para practicar su religión, pero cuyo permiso de residencia era, por su propia naturaleza, revocable; tenían un solo camino para adquirir la naturaleza y era el bautismo. Con más claridad, en septiembre de ese mismo año, se expresó la reina Isabel cuando advirtió a todas las ciudades y villas del reino que nadie podía percibir rentas de los israelitas ni imponerles tributos —haciendo excepción de los 24 maravedís anuales que, destinados a los monteros de Espinosa, pagaban por cada Torah— salvo la Corona Real. Y refiriéndose al servicio y medio como a la razón fundamental, añadió que

> tomo y recibo en mi guarda y bajo mi amparo y defendimiento real a los dichos judíos de las dichas aljamas y a cada uno de ellos y a sus personas y bienes y les aseguro de todas y cualesquier personas.

No existe diferencia de expresión entre el rey y la reina; en una carta que Fernando firmó el 9 de marzo de 1479 dirigida a Segovia y ausente su esposa, dijo:

> tomo y recibo a las dichas aljamas y judíos de ellas y a cada uno de ellos y a todo lo suyo en mi guarda y seguro y so mi amparo y defendimiento real.

Los motivos de zozobra aumentaron como puede suponerse cuando en 1480 la nueva Inquisición, autorizada por el Papa dos años antes, comenzó a funcionar. De la antigua había heredado todos los caracteres y rasgos que encuadraban el procedimiento, de modo que ningún poder tenía sobre los judíos, individualmente considerados. No sucedía lo mismo en relación con el judaísmo. La Inquisición española no era una norma imprescindible que debía seguirse para determinar si había o no en el acusado delito por herejía, sino una institución ligada a la Corona, sostenida por ésta, que, además, intervenía en el nombramiento de sus miembros, destinada a eliminar de la sociedad cristiana el contagio de la «herética pravedad». Muy pronto, bajo la experta di-

rección de Tomás de Torquemada, abandonaría el carácter transitorio que tuvo en el primer momento para convertirse en órgano permanente de las instituciones del Estado con la misión de conservar la unidad en la fe, la doctrina y las costumbres. La batalla contra el judaísmo era sólo una parte de su cometido.

Desde el primer momento los inquisidores vieron reconocida una especie de derecho a proponer remedios para los peligros que pudieran detectar más allá del delito de las personas. En 1478, cuando todavía estaba transcurriendo el tiempo para el arrepentimiento señalado en el «edicto de gracia», los dos primeros inquisidores señalaron como una de las razones de la difusión de la herejía la vecindad entre judíos y cristianos. Antes de comenzar sus actuaciones en Sevilla, que fueron muy rigurosas, exigieron que la judería se redujera al llamado Corral de Jerez, recinto reducido, insalubre e inconveniente; la reina accedió al perentorio traslado, acompañando esta orden con las acostumbradas garantías de amparo y seguridad [12].

No me cabe duda de que los judíos tuvieron conciencia bastante clara de esa precariedad, que formaba agudo contraste con la seguridad que, sin duda, habían logrado merced a la pacificación interna del reino. Ahí estaba la trágica paradoja: los judíos de Corte tenían razones para seguir creyendo que al trabajar por el fortalecimiento del poder real prestaban un servicio a su comunidad, mejor amparada; pero, al mismo tiempo, esa maduración de la Monarquía reclamaba la unidad de la fe, conseguida sin reparar en costes, al tiempo que hacía cada vez menos necesarios los servicios de los empresarios hebreos porque aumentaba el número de italianos y la capacidad de sevillanos, burgaleses y valencianos, muchos de los cuales eran descendientes de conversos. Conforme avanza la Monarquía hacia una forma de Estado, más evidente se hacía el principio del «cuius regio eius religio» que formularía Lutero casi medio siglo más tarde. No se trataba únicamente del judaísmo sino también del Islam.

[12] Estos documentos, que se encuentran en A.G.S. Sello 1478-XII, folios 75 y 88, son muy importantes para nuestro propósito pues establecen un precedente. Siendo todavía la Inquisición un embrión de tribunal con sólo dos jueces actuando, demostraba, sin embargo, poseer fuerza suficiente para imponer una decisión que era perjudicial para los judíos pero también mala para el Tesoro Real. Es una demostración de algo que aparece claro: los inquisidores no tenían poder sobre cada judío en particular pero iban a ejercerlo, y mucho, sobre el judaísmo en cuanto sistema religioso.

Derechos que los Reyes Católicos reconocieron a los judíos

La convivencia de dos comunidades religiosas distintas, y en algunos casos de tres, en el recinto de una misma ciudad presentaba graves inconvenientes. El regimiento, que administraba únicamente a los cristianos pero era dueño del territorio, no ocultaba casi nunca la malevolencia que le provocaba esta presencia de personas que escapaban a su autoridad porque eran parte del patrimonio real. Esta malevolencia se agravaba en el caso de la mayor parte de los vecinos, que veían en los judíos a personas poco deseables. Puede decirse que son sentimientos que afloran en cuanto se dan condiciones de convivencia parecidas y no exclusivos ni peculiares de la España del siglo xv. Los judíos, además del servicio y medio y de las ayudas que de cuando en cuando se les exigían, compartían con los habitantes de la ciudad las otras cargas municipales o reales, pero fuera de esto ninguna otra relación de comunidad tenían; poseían jueces propios, receptores de impuestos que ellos mismos designaban, asociaciones de carácter benéfico y utilitario muy semejantes a las cofradías cristianas, se cuidaban de sus pobres, atendían a sus enfermos, enterraban a sus muertos en un cementerio propio y hasta cocían el pan y sacrificaban sus reses de modo distinto y en lugares distintos. Rezaban, con la palabra y el cuerpo, en la sinagoga usando en esto y en la enseñanza de sus jóvenes libros escritos con unos caracteres extraños que a las personas indoctas parecían cosa de magia.

Las ciudades y villas se quejaban constantemente al Consejo Real de que los judíos gozaban de privilegios excesivos. Por ejemplo, decían que al tomarse tantas precauciones para que no pagasen con demasía, se causaba un perjuicio a los súbditos cristianos, que tenían que tomar sobre sus hombros un exceso de carga. Aunque estas alegaciones fuesen exageradas y egoístas, parece aquí muy oportuno puntualizar las cinco garantías que, en relación con los impuestos, se les habían otorgado y eran motivo de protesta:

a) Desde que se promulgara el Ordenamiento de Alcalá de 1348, en tiempos de Alfonso XI, confirmado por Fernando e Isabel, ningún judío podía ser preso por deudas, excepto en aquellos casos que se referían a tributos o rentas reales. En cuanto a las deudas cristianas, era responsabilidad del acreedor cuidarse de tomar las prendas, fiadores y seguridades oportunas para su garantía.

b) Los judíos que percibiesen rentas superiores a los 30.000 maravedís anuales, estaban obligados, como los cristianos, a poseer caballo y armas. Pero las ciudades no podían incluirlos en sus milicias cuando éstas fuesen movilizadas sino que, dependiendo de las órdenes que desde la Corte se enviaran y de costumbres ya tradicionales, se les asignaba ciertas funciones específicas. Por ejemplo, los caballeros judíos de Soria y Huete y algunos peones se encargaban de la defensa de sus castillos, mientras que en Ávila y Alfaro participaban en las vigilias nocturnas cuando se establecían. Estamos mal informados de este aspecto.

c) Pagaban las alcabalas reales, como los súbditos del reino. Sin embargo, y en contra de las reiteradas peticiones de los concejos, se les reconoció el derecho a ejercer sus oficios en domingos y días festivos de los cristianos, siempre que esto no perturbara los actos religiosos ni la solemnidad; en general, los regimientos interpretaron este derecho como circunscrito al ámbito mismo de la judería con las puertas cerradas y sin hacer ruido. En 1482 el Consejo Real declaró que estaban exentos de la obligación impuesta por la Hermandad General de que todos los viandantes tuviesen que ir armados con una lanza de siete codos. Es difícil saber si este derecho a deambular inermes por los caminos era satisfactorio o no.

d) Desde la reforma de la capitación en 1437, mencionada antes, se reconoció expresamente que los judíos no tendrían que contribuir en los impuestos municipales a la Corona, puesto que ellos pagaban directamente. Las ciudades protestaron reiteradamente y cuando llegaron al trono, Fernando e Isabel se encontraron con un pleito pendiente en el Consejo Real por esta causa. La sentencia ejecutoria, del 27 de octubre de 1477, reconoció el derecho de los judíos a esta exención. Algunas ciudades buscaron luego los medios de soslayar los efectos de dicha sentencia —por ejemplo, estableciendo sisas que afectaban por igual a todos los compradores— pero no consiguieron del todo su propósito, porque la carne, el pan, el vino y el pescado, principales productos, llegaban a los judíos, como sabemos, por canales distintos del mercado ordinario. En febrero de 1486 declararon expresamente los Reyes que no podían ser incluidos en empréstitos, derramas, pago de peones o de lanzas, excepto cuando era caso de Hermandad. Se estaba en plena guerra de Granada y las ciudades reiteraron sus pretensiones: era carga demasiado pesada y debía serles concedido algún alivio. Los

reyes se mantuvieron firmes. Pero insistamos una vez más: no se trataba de ofrecer favor a los judíos sino de preservar toda su capacidad tributaria para el gran esfuerzo de los «castellanos de oro» que se les estaba exigiendo [13].

e) Finalmente, Fernando e Isabel otorgaron, primero a los judíos de Toledo y después a los de todo el reino, una confirmación expresa de la exención que ya en otro tiempo les fuera concedida respecto de dar alojamiento, ropa y otros menesteres a los corregidores u otros oficiales de la Corona.

Denuncias ante la Inquisición

Pronto, aquellas personas que buscaban por todos los medios manifestar su hostilidad al judaísmo descubrieron una brecha por donde la defensa equitativa del Consejo Real podía ser soslayada: acudir con sus denuncias a la Inquisición. En 1487 alguien presentó ante el Consejo una denuncia contra Abraham Harache, administrador de los bienes de Garci Fernández Manrique, marqués de Aguilar: era acusado de proferir una blasfemia contra la Virgen María. Fue decretada la prisión de su persona y el secuestro de sus bienes, pero intervino el marqués y logró que se decretara la libertad provisional bajo fianza; en nombre de los reyes el Consejo otorgó un seguro personal amplísimo hasta la liquidación del proceso. Éste fue rápidamente sustanciado; pasados dos meses sin que la denuncia pudiera corroborarse con pruebas, Harache recobró plena libertad de su persona y bienes. Tal solución corroboró la conciencia de que poco podía esperarse del Consejo.

Diametral diferencia cuando la Inquisición intervenía. En 1485 los inquisidores de Córdoba informaron a los reyes de que disponían de pruebas suficientes contra dos ancianos judíos, Abraham Bienveniste y su esposa Orabuena, autores de una inducción a conversos para que retornasen al judaísmo; se trataba de hechos acaecidos mucho tiempo

[13] Una carta del 20 de junio de 1482 en A.G.S. Estado. Castilla, leg. 1-2.°, folio 123, es bastante expresiva. Segovia y Ávila fueron las únicas aljamas, según Ladero, «Un préstamo de los judíos de Segovia y Ávila para la guerra de Granada en el año 1483», *Sefarad*, XXXV, 1975, pp. 151-157, que recibieron la exigencia de un préstamo de 150.000 y 130.000 maravedís respectivamente, la cual satisficieron con rapidez. Era reembolsable sin interés.

antes, aunque es bastante probable que fuesen verdaderos. Fueron severamente condenados. Siguiendo el criterio de sus consejeros, los monarcas intervinieron para moderar el castigo que, de todas formas, parece muy severo: una multa de 300.000 maravedís y el destierro de aquella ciudad. Sucede que esta segunda parte era nominal pues se acababa de decretar contra todos los residentes en Andalucía, sin distinción de personas ni de responsabilidades. Era, como veremos, otra iniciativa inquisitorial.

En marzo de 1490 el inquisidor Francisco González de Francos recibió el encargo de ir a la diócesis de Cartagena para recoger una información: se había denunciado allí que varios judíos se habían convertido al Islam. Se trataba de una cuestión mal definida en términos del Derecho vigente: era muy clara la prohibición a cualquier cristiano de abandonar su fe, bajo penas gravísimas, pero nada se había previsto por escrito acerca de los judíos. Para complicar más las cosas se recibió una denuncia de la judería de Guadalajara, que acusó a un alfaquí, Alí de Mendoza, de haber inducido a un muchacho, Salomón del Cerro, para que abandonase la ley de Moisés por la de Mahoma. El informe del inquisidor fue llevado ante el Consejo Real; consideraba probados los hechos: el alfaquí fue detenido y sus bienes quedaron bajo secuestro.

No hubo castigos para nadie: el 30 de abril de 1490 los reyes perdonaron a Alí de Mendoza y el 15 de mayo siguiente también a los miembros de la aljama, sin excepción alguna. Pero el episodio sirvió para establecer nueva jurisprudencia. En su alegación ante el Consejo [14] los musulmanes habían dicho que

> según determinación de Derecho, el dicho judío se pudo tornar moro y el dicho alfaquí y los otros moros que lo solicitaron lo pudieron hacer y así se había acostumbrado en estos reinos.

El Consejo admitió el argumento y de ahí la amnistía otorgada, pero redactó una resolución que los reyes firmaron convirtiéndola en ley:

> por esta nuestra carta no es nuestra merced y voluntad de permitir ni permitimos que ningún judío se torne moro de aquí adelante, antes

[14] Explicada en carta del 15 de mayo de 1490. A.G.S. Sello, folio 400.

expresamente lo defendemos bajo aquellas penas en que caen e incurren los moros que se tornen judíos.

La carta fue comunicada a las aljamas.

Peligro judío

En repetidas ocasiones hemos tenido la oportunidad de referirnos al clima de hostilidad que denunciaba la presencia de los judíos como un peligro religioso para la sociedad cristiana. ¿Lo era o, como insinúa Netanyahu, se trataba de un pretexto para conseguir otros fines? [15] La documentación conocida, que en las postrimerías del siglo es ya muy abundante, no permite dar una respuesta, de modo que ésta se formula, con preferencia, desde la simpatía o antipatía del autor o desde ángulos de psicología social aplicada a la Historia que tiende a ver las cosas desde el orden de pensamiento de quien las contempla. No hay datos, por muy buena voluntad que en ello se ponga, para penetrar en la interioridad de quienes vivieron en 1492. Todavía se encuentra pendiente un aspecto de la investigación, como es tomar personas, judíos o conversos, individualmente considerados, y tratar de perfilar su existencia con el mayor número de datos posible. Algo puede ser adelantado.

Cuando entramos en la década de 1480 aquella microsociedad judía no era, como todavía algunas veces se escribe, un grupo de personas ricas que se dedicaban a oficios financieros muy lucrativos, desarraigadas de la tierra y, por tanto, escasamente útiles. Tampoco podría indicarse un tipo físico correspondiente al judío y, mucho menos, una especificación moral; se daban en aquellas personas virtudes y vicios en dosis bastante semejantes a las que se encontraban en el resto de la sociedad. Ciertamente existían, como hemos visto, empresarios que se ocupaban de arrendamientos, recaudaciones y otros negocios fiscales,

[15] B. Netanyahu, *¿Motivos o pretextos?*, *loc. cit.*, p. 38, expone la hipótesis, que varios autores han sostenido después, de que precisamente las persecuciones de la Inquisición sirvieron para aumentar el número de conversos. No es ésta cuestión en la que nosotros debemos entrar, dado el objeto de nuestro trabajo, pero no modifica el hecho de que fuese predominantemente la Inquisición la que insistió en la existencia de un «peligro judío» para la fe.

pero me parece exacta la apreciación de Ladero de que su número era menor que nunca. Además, si se prescinde de los pocos que ocupaban la cúspide y que se dedicaban a estas tareas, porque no eran muchas las posibilidades de trabajo que se les ofrecían, no podemos decir que llevasen una vida agradable: constantemente endeudados, más allá de sus posibilidades reales, porque necesitaban de caudales ajenos para mover el negocio, estaban expuestos a cada instante a la prisión por deudas. No sé si estoy exagerando la nota al decir que, a veces, entra la sospecha de que quienes se entregaban a estos oficios era porque no tenían otra posibilidad mejor.

Estamos ante un cuadro humano con personajes muy variados. Pequeños comerciantes, más bien buhoneros, como aquellos que hemos visto bajar desde Medina de Pomar a Bilbao para aprovisionarse de mercancías para su negocio; traficantes en pescado seco o salado como los que plantaban sus tenderetes en la plaza del Azoguejo en Segovia, al pie del acueducto; ropavejeros y zapateros remendones; joyeros a veces; prestamistas con gran frecuencia; todo esto se hallaba en un universo muy lejano del de los banqueros que, en la Corte, se codeaban con reyes y nobles. Tampoco faltaban relaciones con ganadería y agricultura; entre los bienes mencionados en el momento de la expulsión encontramos huertas, tierras de panllevar, bodegas, minúsculos rebaños. Tenemos que convenir que no eran muestras de opulencia.

XI

UNA DECISIÓN FINAL

Las leyes de Madrigal

Aunque el decreto de expulsión, según lo manifestaron ya los testimonios judíos coetáneos, constituyó para éstos casi un golpe de sorpresa, pues no lo esperaban, la documentación castellana, que refleja especialmente el estado de ánimo y los propósitos de los Reyes y de sus consejeros, permite descubrir una secuencia de endurecimiento y preparación que arranca, con toda claridad, de las Cortes de Toledo (1480) y, probablemente, de las de Madrigal de 1476. Que no se atribuyese a las leyes entonces promulgadas toda la gravedad potencial que contenían, no significa que no fuese así. Las demandas de los procuradores de las ciudades contra los «privilegios» que según ellos poseían los judíos, se vieron ahora reforzados por las advertencias inquisitoriales. Ambas responden a un mismo estado mental: las ciudades con voto en Cortes [1] pedían a los Reyes que les permitiesen hacer su propia política sin poner obstáculos; los inquisidores comenzaron a abrumar con denuncias probatorias, en su opinión, de que la «herética pravedad» había penetrado a través de los conversos en el tejido social tan profundamente que se necesitaban medidas muy radicales si se quería poner fin al peligro.

[1] Sólo dieciséis ciudades y villas tenían representación en Cortes: Burgos, Toledo, León, Sevilla, Córdoba, Jaén, Murcia, Zamora, Toro, Ávila, Soria, Salamanca, Guadalajara, Cuenca, Madrid y Valladolid. Todas ellas contaban con juderías importantes y eran escenario de frecuentes conflictos por esta causa y también por los divergentes intereses económicos.

Era norma general en Europa, y lo seguiría siendo durante todavía bastantes años, que el hereje, brujo o discípulo del Diablo con delito probado merecía la muerte en la hoguera; el protestantismo no modificó tampoco este criterio. Pero en el caso de Castilla los jueces no se limitaban a señalar individuos concretos, con pruebas también concretas, sino un peligro genérico procedente de una comunidad humana. Había divergencias en cuanto a los medios que debían aplicarse para conjurar dicho peligro, pero en cuanto a su existencia, reinaba la unanimidad más completa: los jerónimos como fray Alonso de Oropesa o fray Hernando de Talavera, muy fieles al espíritu de la caridad cristiana, seguían creyendo en la eficiencia de medidas distintas de las que otros preconizaban, pero no diferían en cuanto al fondo de la cuestión y la necesidad de desarraigar el mal.

Al reunirse las Cortes en Madrigal (1476) durante la guerra con Portugal, los procuradores de las ciudades incluyeron en su cuaderno de peticiones dos denuncias concretas contra los judíos, reclamando remedio: no estaban cumpliendo las disposiciones relativas a la prohibición de joyas y adornos, usando vestidos que carecían de la señal ostensible de su condición, y con ocasión de las hondas perturbaciones sobrevenidas en el reino habían conseguido imponer a los cristianos muchos contratos en fraude de usura. Para ambas cosas solicitaron de los Reyes pronto remedio. Fernando e Isabel respondieron renovando el vigor de leyes que ya estaban promulgadas.

En cuanto al vestido recordaron cómo, además de la prohibición de usar seda, grana, oro y plata, los judíos estaban obligados a llevar, sobre el hombro derecho, bien visible, «una rodela bermeja de seis piernas de tamaño de un sello rodado». Se abstuvieron, sin embargo, de modificar los castigos señalados para el incumplimiento de la disposición que consistían en la pérdida de las prendas de vestir que no cumpliesen las condiciones debidas. No tenemos la impresión de que hubiese excesivo rigor en la exigencia, pues, en la abrumadora serie de casos procedentes del Consejo Real, sólo hemos podido contar tres denuncias sobre este asunto, dos de ellas correspondientes al año 1478 y una al 1491.

La usura, el gran fantasma

Los procuradores de las ciudades estaban aludiendo a un problema real pero que no era de responsabilidad exclusiva de los judíos. Préstamos de interés y créditos se hallaban regulados por las leyes promulgadas por Enrique IV en las Cortes de Toledo de 1462. El comienzo de la guerra civil dos años más tarde y las profundas alteraciones que la acompañaron hicieron que, en la práctica, su aplicación se hiciese imposible; cada bando acudía a toda clase de procedimientos para obtener dinero, mientras que los particulares, endeudados, tenían que acudir a los prestamistas judíos. Las condiciones de los préstamos variaban de acuerdo con la escasez de dinero, la urgencia de las necesidades y las dificultades que pudieran presentarse después para lograr el reembolso. Fernando e Isabel, respondiendo a las demandas presentadas en Madrigal, trataron de poner orden; sus disposiciones se referían al hecho de la usura, no a sus autores, pero hubo opinión general de que se trataba de reprimir la codicia de los judíos. Simplificando al máximo, como ya lo hiciera su antecesor, declararon que la diferencia entre un préstamo legal y otro usurario estaba en el tipo de interés aplicado, siendo el 33,3 % el máximo autorizado. De este modo incurrían en «fraude de usura» todos aquellos que, cualquiera que fuese la forma en que se estableciesen, dieran origen a ganancias superiores.

La novedad, que incidía en lo dispuesto ya en 1462, estaba en que las leyes de Madrigal declaraban lícita y legítima la contratación entre cristianos y judíos, haciéndola extensiva a los préstamos y créditos. Había un principio de desigualdad en el tratamiento: si un préstamo era denunciado ante el juez, la parte judía necesitaba presentar dos testigos cristianos como parte de la prueba, mientras que la parte cristiana tomaba sus testigos en donde le conviniera. Resultaba muy fácil conseguir dos cristianos que testimoniasen contra un judío, pero no en su favor. Otra discriminación: para prevenir fraudes se prohibía a los cristianos que empleasen dinero judío para sus negocios, pero no impedían lo contrario y conocemos numerosos casos, suficientemente probados, que revelan cómo banqueros judíos estaban manejando dinero cristiano. Siendo la usura un delito definido por la moral cristiana antes que por la ley, como pecado de gravedad suma —había el recuerdo coincidente al Deuteronomio—, el Ordenamiento de Madrigal

reconoció que los jueces eclesiásticos podían ser competentes en tales casos.

De este modo se abrió la puerta a una amenaza que resultó sumamente peligrosa para los judíos que, muchas veces, invocarían las leyes de Madrigal en su favor, para que se cumpliesen sin tergiversaciones. La amenaza esencial se refería a los contratos redactados con anterioridad, faltando algunas de las precauciones que ahora recomendaba la ley, pues ¿cómo probar que no se ha hecho algo?; los denunciantes sólo necesitaban contar con dos testigos, cristianos o judíos o musulmanes, mientras que los denunciados tenían que buscar determinadamente dos cristianos. Las leyes de Madrigal aparecieron además en un momento en que, a causa de los servicios extraordinarios cobrados por la Hacienda pública para atender los gastos de guerra —motivo de irritación para los contribuyentes—, ciertas regiones castellanas, en especial las villas y lugares de la cuenca del Duero, se habían endeudado cuantiosamente en dinero, trigo y lana y no sabían cómo salvar sus posesiones, que podían ser embargadas. Desde el verano de 1475 estaba subiendo un clamor de protestas que generó pleitos llegados a las más altas instancias. En algunos casos, el fallo definitivo fue favorable a los deudores, pero en su mayoría los jueces estaban descubriendo que las denuncias no eran sino medios fraudulentos para aprovechar difíciles circunstancias dejando de abonar a los judíos las cantidades debidas. No hay que decir que los deudores insatisfechos pasaban a engrosar el número de los que odiaban cordialmente a los judíos.

Se ha aludido muchas veces a la importancia que las calumnias —sacrilegios, brujería, asesinatos rituales de niños— llegaron a tener en el sentimiento generalizado de hostilidad contra los judíos. No resultaron, sin embargo, tan peligrosas como este despliegue de acusaciones envueltas en la práctica de la usura, porque en bastantes casos podía probarse que eran ciertas. La ventaja que había en las leyes de Madrigal —al lado de esa provocación de las protestas— residía en que, para el futuro, indicaba a los judíos el medio de prevenirse de acusaciones; por eso, pasados unos años, fueron ellos quienes más las invocaron a su favor. Bastaba con no conceder ningún crédito sino delante de dos testigos cristianos que depusiesen por escrito y firmasen el documento.

Pasemos ahora a casos prácticos concretos. Ante la tormenta que las leyes de Madrigal desencadenaron, poniendo al descubierto el en-

deudamiento generalizado, los judíos mostraron una prisa muy grande en cobrar las deudas pendientes, a fin de liquidar los contratos pasados y poner su dinero a resguardo de las nuevas condiciones. Pero los deudores no habían planteado el conflicto pensando en esto sino, al contrario, para ganar plazos, pagar menos o no pagar en absoluto. Los choques entre acreedores y deudores se hicieron muy vivos: en Zamora fueron tan graves que se hizo necesario enviar comisarios especiales para pacificar los espíritus. En Ciudad Rodrigo y Osma los jueces eclesiásticos intervinieron, al parecer, en defensa de los judíos y contaron con el apoyo de sus cabildos. Por eso, surge en nosotros la duda de si la excomunión con que se amenazó a los deudores que no pagasen estaba motivada por la defensa de la justicia del dinero de los judíos o de los depósitos que otras personas cristianas tenían hechos en las empresas de aquéllos.

Seis importantes concejos de la Tierra de Campos –Palencia, Carrión, Dueñas, Torremormojón, Monzón y Frómista– tomaron en sus manos las leyes de Madrigal y decidieron presentar ante el Consejo Real una demanda en instancia directa en tanto que se trataba de ciudades y villas y no de particulares: todos los contratos firmados con los judíos, sin excepción alguna, eran usurarios y fraudulentos pues ocultaban los intereses percibidos por el procedimiento de incorporarlos de antemano al capital habiendo entregado una suma de dinero mucho menor de la que figuraba en los resguardos. En consecuencia decían que tales deudas debían considerarse nulas, cesando la obligación de abonarlas. La demanda era gravísima para los empresarios interesados en los negocios; de admitirse en los términos planteados, no sólo perderían su dinero sino que quedarían a su vez endeudados, en capital e intereses, a aquellas personas que les habían entregado sumas para negociar. Demostrando la firmeza de sus intenciones, los concejos presentaron simultáneamente la demanda ante sus propios alcaldes.

El Consejo Real recibió la querella. No se pronunció de inmediato sino que, según era costumbre en tales casos, designó a uno de sus miembros, el licenciado Fernán Gómez de Sevilla, como juez comisario encargado especialmente del caso, prohibiendo a los alcaldes de cada lugar que pronunciasen sentencia sin hallarse él presente. Esta orden no fue obedecida: el alcalde de Paredes de Nava, Alfonso de Lara, comenzó a fallar en los pleitos por su propia cuenta. Entonces el Consejo Real suspendió todas las actuaciones (9 de noviembre de 1478)

declarándose único competente. Las deudas no fueron ni anuladas ni disminuidas en su valor.

Las intervenciones moderadas del Consejo Real, que fueron varias y dejaban a salvo la ecuanimidad del poder del soberano, no deben interpretarse de modo excesivamente favorable. Tampoco las leyes de Madrigal, pues prescindiendo de detalles concretos y de la forma en que la justicia se aplicara, despertaban una especie de inconcreta censura acerca de las actividades financieras de los judíos, señalados indirectamente como usureros ante la opinión pública. La usura se había convertido en gran vehículo de calumnias; siendo los préstamos, arrendamientos y créditos la única actividad que reportaba buenas ganancias, cada vez que firmaban un contrato de esta naturaleza quedaban expuestos a denuncias, acusaciones y pleitos sin fin. Diez años después del caso reseñado, en 1488, los concejos de Sahagún, Carrión y Mansilla estaban protagonizando otra querella semejante a la anterior. Ahora eran los judíos quienes se veían obligados a solicitar que se les aplicasen las leyes de Madrigal.

Ávila pierde un pleito

Por estos años, la ciudad de Ávila poseía una de las juderías más importantes del reino; por esta causa, sospechamos, sería elegida como escenario para las ejecuciones públicas con que se cerró el proceso del Santo Niño de La Guardia [2]. Predominaban entre sus miembros los artesanos y gente menuda, que vivían de sus oficios manuales y del pequeño comercio. Cuando se pregonaron las leyes de Madrigal, los dirigentes de su aljama creyeron descubrir un medio para eliminar la sombra de sospecha: prohibieron a sus súbditos que, en adelante, prestaran dinero a los cristianos. Una negativa tan radical, en el momento en que la escasez de numerario a causa de la guerra, la presión fiscal y los empréstitos forzosos se acentuaba, podía tener efectos perniciosos

[2] Pilar León Tello, *Judíos de Ávila*, Ávila, 1963, pp. 30-31, calcula, sobre la base de la documentación económica, que habría aquí 3.000 judíos y que significaban una quinta o cuarta parte de la población total de la ciudad. Los dos grandes empresarios eran Moses Tamaño y Samuel Serrulla, enfrentados con los dirigentes de la aljama a causa de los repartimientos de dinero para los tributos. Los demás judíos mencionados aparecen con oficios artesanos.

en la economía de la ciudad. Los regidores se reunieron, negociaron con los judíos y les prometieron ejercer mediación ante los Reyes para conseguir de éstos la legalización de los contratos pasados. Moses Tamaño, el más importante de los empresarios locales, indujo a la aljama a ceder. Pero los deudores cristianos, refiriéndose a las leyes de Madrigal, proclamaron que todos los préstamos habían sido hechos en fraude de usura y se negaron a pagar. El corregidor, Juan del Campo, en aplicación del convenio establecido, dictó sentencias condenatorias pero sus destinatarios se negaron a cumplirlas. Ahí estaba una de las claves de la debilidad de una situación: si el acreedor judío obtenía resolución administrativa favorable, ¿se atreverían los regidores a ejecutar en bienes de cristianos?

Más bien parece que no se arriesgaron, puesto que la cuestión fue llevada por ambas partes al Consejo Real, cuyos jueces deliberaron hasta proponer la siguiente solución, tan reputada como justa: aquellos préstamos que los cristianos hubiesen solicitado para abonar el empréstito forzoso, con devolución, que se había exigido a la ciudad, tenían que ser restituidos sin discusión, ya que entraban en las cláusulas de la ley referidas a las rentas reales; todos los demás tendrían que pasar por los tribunales ordinarios con reserva de toda clase de apelaciones. Los judíos se descorazonaron; sabían muy bien que ningún cristiano iba a admitir que había tenido que recurrir al préstamo para abonar su cuenta con el Tesoro Real. Afirmaron también que todos los contratos se habían sometido a un interés inferior al 30 %, que era el vigente en la ciudad.

Ambas partes, con su pequeño ejército de abogados y procuradores, acudieron ante el Consejo Real. La parte cristiana sostuvo que los judíos mentían, pues los resguardos de los préstamos ocultaban siempre los réditos que, según sus víctimas, habían alcanzado en ciertos casos el 60 por 9, es decir, por encima del 600 % de interés anual. Como prueba presentaron únicamente testigos cristianos. Respondiendo a preguntas de los consejeros añadieron que incluso aquellos préstamos que estuviesen por debajo del 30 %, si aparecía alguno, debían ser declarados nulos como castigo a la maldad de los judíos. El 15 de diciembre de 1477 el Consejo dictó una primera sentencia, ejecutoria y definitiva, refiriéndose tan sólo a los préstamos relacionados con el empréstito, los cuales tenían que restituirse en los términos y por las

cantidades que figuraban en los recibos. Los demás tendrían que esperar, hasta que se decidiese en justicia.

Pasaron dos años sin que la debatida cuestión se solventara. Pero el 18 de septiembre de 1479 una orden, firmada únicamente por la reina, encargaba al corregidor que pusiera fin a los litigios disponiendo la ejecución inmediata de las deudas. La importancia del documento residía en la explicación precisa de las motivaciones de la Corona. Lo que el corregidor tenía que lograr, en el plazo más breve, era un acuerdo equitativo entre las autoridades de Ávila y los judíos para que éstos pudieran recobrar todo el dinero invertido en préstamos entre 1473 y 1477, pues «si en esto se hubiese de guardar todo el rigor del derecho» aquéllos «quedarían perdidos y sería causa de que se fuesen de la dicha ciudad». Cuando los judíos se quejaron de que los alcaldes ejecutores, Pedro y Gonzalo Dávila, no eran suficientemente objetivos, el Consejo Real los cambió por otros, sin dilación.

La conducta de los Reyes y sus consejeros revela un trasfondo importante: no se trataba tanto de mostrar a los judíos espíritu de justicia, aunque esto no debe excluirse, sino de conservar sus bienes, a los que muy pronto se proponían recurrir. El comienzo de la guerra de Granada significaría para los judíos el establecimiento de un nuevo impuesto extraordinario —un castellano de oro por cada casa sin derecho a devolución— y la demanda de nuevos empréstitos forzosos aunque teóricamente reembolsables. Como en otro lugar hemos comentado, en 1483 la aljama de Ávila tuvo que dar por este concepto 130.000 maravedís; ahora bien, de esta suma, que reunieron setenta judíos, los más adinerados, dos de ellos, Moses Tamaño y la viuda de Samuel Serrulla, entregaron 68.000, esto es, el 52 %; eran los que más se habían beneficiado con la devolución de las deudas [3].

Los prestamistas del obispado de Osma

Cambiemos de escenario. Por razones muy complejas, que no es oportuno reseñar aquí, vinculadas al comercio del trigo, lana y ganados, cierto número de empresarios judíos había venido a concentrarse

[3] M. A. Ladero, *Un préstamo...*, pp. 151-157.

en Soria, Calatañazor, Almazán, Coruña del Conde, San Esteban de Gormaz, Peñaranda de Duero, Aranda y Roa, etapas todas en la ruta del Duero. Más que de dinero, se ocupaban de mercancías, almacenando grano y pacas de lana que muchas veces guardaban después de lavarla; vendían estos bienes y, también, en momentos de dificultad, prestaban en especie a los campesinos, recobrando sus préstamos bien en especie bien en dinero, mostrándose muy expertos en esta clase de operaciones; la habilidad con que sabían moverse en las variaciones de los precios era parte sustancial de su negocio, causa además de lucrativas ganancias.

Aunque nuestra información sobre el asunto no es tan completa como sería de desear, no cabe duda de que en este caso nos encontramos más cerca de la comprensión del fondo del problema que en la mayor parte de los otros. La iniciativa en el conflicto la tomaron también los deudores cristianos que alegaron «fraude de usura» para negarse a cumplir las obligaciones contraídas. De nuevo los empréstitos forzosos de la guerra civil figuraban en primer lugar a la hora de decidir los préstamos. El Consejo Real designó primero a dos de sus miembros como jueces comisarios, pero al producirse recusación de ellos por ambas partes, cedió nombrando un juez único con plenos poderes, Martín Fernández de la Plaza. Su cometido era tomar las deudas una por una decidiendo en consecuencia.

Lo inesperado surgió enseguida: el juez vicario del obispado de Osma, al que todos estos lugares pertenecían, apoyándose en la previsión de que a él correspondía intervenir por razón de la materia, prohibió a los deudores que llevasen sus resguardos ante el bachiller de la Plaza y amenazó a éste y a quienes se opusieran a su decisión con las mayores censuras eclesiásticas. Una sospecha, sin posibilidad de confirmación, asalta al investigador: tanta vehemencia en este asunto, ¿no indicaba, acaso, que el vicario estaba defendiendo intereses que iban más allá del propio fuero eclesiástico? Fernando montó en cólera: ordenó el inmediato levantamiento de la excomunión, por ser ilícita, y prohibió a los jueces eclesiásticos que volvieran a intervenir (febrero 1478-enero 1479).

A la larga, los judíos consiguieron del Consejo Real una sentencia favorable que obligaba a sus deudores a pagar, pero no que se les condonasen las costas del proceso, que sumaban 7.300 maravedís. Ahora las aljamas invocaban las leyes de Madrigal a fin de que esa sentencia

se tornara de interlocutoria en ejecutiva. Pasaron, sin embargo, unos meses. En 1480, cuando la decisión de la guerra de Granada se había tomado y empezaban las gestiones para proveerse de dinero, los miembros del Consejo designaron a Juan de Cuero, alguacil entonces de Aranda de Duero, persona dotada de gran resolución y que pasaría al servicio de los Reyes por esta causa, para que, acompañado por el alcalde Lope de Gamarra, designado por los concejos, examinara uno por uno los resguardos y ejecutara en los bienes de los deudores. Los judíos se asustaron al comprobar que, sin esperar a su compañero, Lope de Gamarra empezaba a actuar por su cuenta, haciendo rebajas y rectificaciones a su arbitrio.

Los procuradores de las aljamas tomaron el texto de las leyes de Madrigal y acudieron ante los alcaldes de la Hermandad General acusando a Gamarra de robo. Aunque la Hermandad se inhibió, el Consejo Real no y envió a Gamarra una advertencia seria declarando nulas sus actuaciones: a él correspondía ser meramente un testigo de cómo Juan de Cuero actuaba con justicia, pero nada más. Estamos ante un caso en que los judíos se declararon satisfechos de las actuaciones de los jueces reales pidiendo que se cumpliesen las sentencias dadas por éstos y eran en cambio los interesados cristianos quienes ponían obstáculos a la justicia. Obstáculos eficaces, sin duda; en 1483 el Consejo, cansado, ordenó a Luis Arias de Salamanca que, como juez especial, fuese a los obispados de Osma y Sigüenza, para ver cómo se estaban cumpliendo o habían cumplido ya sus órdenes.

Liquidar el pasado

Eso era lo que, al parecer, estaban reclamando los judíos: que se cerrasen cuentas del tiempo inmediatamente anterior para, al amparo de las leyes de Madrigal, que al fin y al cabo no eran malas puesto que permitían redactar con claridad y solvencia los contratos, entrar en una nueva etapa. Coincidiendo tales disposiciones con un esfuerzo eficaz para lograr la estabilización de la moneda, unos intereses del 33,3 % resultaban satisfactorios, máxime si se operaba con períodos de cinco años y también con materias primas variables en sus precios. El 2 de octubre de 1480, poco tiempo después de la reunión de las Cortes de Toledo y de la Asamblea paralela de procuradores de las alja-

mas, tres importantes empresarios judíos de los que operaban en esta zona de la cuenca del Duero tan conflictiva, Abraham de Fara, Samuel Bienveniste y los tres hermanos Yosef, Isaac y Santo de Valladolid, que formaban una sola empresa, en nombre propio —aunque podía bien entenderse que era algo que interesaba a toda la comunidad—, se presentaron ante el Consejo Real con una propuesta: declaraban que las leyes de Madrigal les parecían oportunas y útiles, estando dispuestos a hacer por su parte todo lo posible para que se cumplieran, pero que, para ello, era imprescindible alcanzar ante todo la liquidación completa de todas las deudas pasadas, a fin de que todos los contratos estuviesen en adelante redactados, firmados y testificados en la debida forma. No me cabe duda de que esta proposición fue aceptada por el Consejo, ya que en una resolución del mismo, comunicada a la ciudad de Vitoria el 18 de marzo de 1484, se indicaba como las leyes de Madrigal no podían ser invocadas con carácter retroactivo y, por consiguiente, nadie estaba autorizado a denunciar fraudes de usura en deudas que ya hubieran vencido, debiendo estar liquidadas.

Los Reyes Católicos otorgaron, en esta cuestión de los préstamos, una especie de borrón y cuenta nueva, auténtica liquidación del pasado, y no debe extrañarnos, puesto que respondía a lo que era su programa político en otros campos. Esta liquidación no afectó a la cantidad de pleitos que se hallaban pendientes ante tribunales por denuncias de hechos verdaderos o falsos o simplemente argumentativos, para ganar tiempo: la comunidad judía confesó que todas estas cuestiones la «fatigaban» y empobrecían; muchos de sus miembros veían impedida una vida normal a causa de los mismos. Se deliberó ampliamente sobre esta cuestión en la Asamblea que los procuradores judíos celebraron en Maqueda en 1484. Decidieron en dicha reunión ofrecer a los Reyes un donativo especial de 4.000 castellanos de oro (1.940.000 maravedís) a cambio de una amnistía completa para todos los delitos de usura que hubieran podido cometerse en tiempo anterior. Fernando e Isabel aceptaron la propuesta y firmaron una cédula en tal sentido el 15 de junio de 1485.

He aquí una de las razones fundamentales que explican cómo, en este momento preciso y aunque estuviesen soportando un peso considerable a causa de la guerra de Granada, los judíos consideraban que su situación había mejorado de forma considerable. Una vez liquidadas las deudas y los pleitos procedentes de tiempo pasado —y de un modo

general es seguro que así sucedió— las leyes de Madrigal presentaban sólo un lado favorable: el 2 de diciembre de 1485 una disposición firmada por ambos soberanos recordó a todos los jueces que las deudas contraídas por cristianos con judíos, en las condiciones y con los intereses determinados en aquéllas, eran de perentoria ejecución en el momento en que se cumpliesen los plazos. No todo era generosidad: de los capitales judíos así restaurados se estaban sirviendo con abundancia los Reyes.

Leyes segregatorias de Toledo

Esta vasta operación, que hemos procurado seguir en sus detalles complejos y que tenía por objeto restablecer los capitales judíos invertidos en negocios, se realizó sin que variara un ápice la actitud mental y moral: el judaísmo era doctrina perversa y peligrosa. En las Cortes de Toledo de 1480 los procuradores de las ciudades incluyeron otra petición acerca del incumplimiento de las disposiciones que obligaban a separar las juderías de los lugares de habitación de los cristianos. Los Reyes recogieron la petición y ordenaron que, en plazo de dos años, se lograra la separación más completa posible [4]. No se trataba de recordar este precepto, como ellos mismos en años anteriores ya hicieran [5], sino de establecer una disposición renovada con precisos detalles. En la práctica, y salvo excepciones, las leyes segregatorias de Toledo iban a cambiar el emplazamiento de las juderías existentes, reducir su perímetro, alterar el trazado de sus calles y, todo ello, con evidente daño para sus moradores. Las razones con que se justificaba esta conducta fueron explicadas también después en las cartas con que se conminaba a las ciudades para que cumpliesen la orden: la separación era «cumplidera a servicio de Dios y aumento de nuestra santa fe», porque la experiencia comprobaba que de la comunicación entre cristianos y judíos se derivaban «confusión y daño de nuestra santa fe». Motivos, por

[4] *Cortes...*, IV, pp. 149-151.

[5] En diciembre de 1477 se había recordado a la ciudad de Soria y en agosto de 1478 a la de Cáceres que debían adoptar medidas para evitar convivencia de judíos con cristianos. A.G.S. Res. 1477-XI, fol. 583, y 1478-VIII, fol. 30.

tanto, estrictamente religiosos y coincidentes con las advertencias que estaban haciendo por entonces los inquisidores.

Las leyes de Toledo, a diferencia de las de Madrigal, no tenían ninguna pretensión de equidad y entraban dentro de la política de salvaguardia del cristianismo que los Reyes estaban persiguiendo. Los embajadores en Roma, que estaban negociando los asuntos propios de la Inquisición, solicitaron y obtuvieron de Sixto IV una bula (31 de mayo de 1484) que prohibía rigurosamente a los cristianos tener relaciones de amistad o vecindario con los judíos y exhortaba a las autoridades a que se mostrasen muy exigentes con la separación de viviendas y el uso de distintivos para no dar a nadie pretexto de mantener relaciones. Oficialmente se repetía una vez más, desde las altas instancias de la Monarquía y de la Iglesia, que eran necesarias medidas precautorias para evitar el contagio del mal. Con toda lógica, este razonamiento tenía que llevar a la idea de que la mejor profilaxis consistía en suprimir las juderías: sería importante conocer quiénes y cuántos habían comenzado a pensar en esto.

Los sufrimientos que aguardaban a los moradores de las juderías con este programa de traslados y reordenación eran fáciles de prever. Los domicilios obedecían a razones e intereses muy variados, cuyo origen muchas veces se perdía en las brumas del tiempo; eran inmuebles amortizados sobradamente; se habían creado derechos y obligaciones; existían propiedades, arrendamientos y negocios en marcha. Los dueños de los terrenos que nuevamente se señalasen también se verían afectados y tratarían de resarcirse y de obtener ganancias. Algunos cristianos, que cobraban alquileres, no querían perderlos. En Soria hubo disputas entre el alcaide del castillo, que quería retener a los judíos en el lugar que siempre habían ocupado, y el regimiento empeñado en llevarlos a otra parte, y estos intereses, sin duda sórdidos, obligaron a los Reyes a decretar una moratoria. Algunas ciudades declararon que la judería estaba correctamente emplazada y no convenía cambiarla, pero entre éstas no faltaron ocasiones en que se aprovechó la coyuntura para imponer reducciones en el espacio y mayor rigor en el encerramiento.

La operación se inició en abril de 1481 y aún no estaba enteramente concluida cuando llegó el decreto de expulsión, lo que parece demostrar que en el momento en que fue programada no se estaba pensando en la que luego sería dramática decisión. En aquellas ciudades y villas que optaron por el cambio de emplazamiento, la operación

se hacía siempre de la misma manera: el Consejo Real designaba personas de autoridad, conocedoras de la localidad correspondiente, para que, investidas del oficio de jueces comisarios, examinasen sobre el terreno las condiciones e hiciesen la delimitación pertinente. Una vez señalado el lugar, los vecinos cristianos eran conminados a que, mediante indemnización, abandonasen las casas y solares escogidos. Los judíos recibían las nuevas casas y quedaban sujetos al alquiler que señalaban los propietarios, bajo la vigilancia del juez comisario y sus agentes para que no se cometiesen abusos; en ciertos casos compraron y no alquilaron sus nuevos domicilios. Levantada la cerca y establecidas las puertas, se recordaba a los judíos mediante pregón las condiciones a que estaba sujeta su estancia en la ciudad: aquél era su recinto y no podían tener domicilio fuera de él; podían abandonarlo para sus negocios durante las horas del día, pero nunca pernoctar fuera; cada tarde, al llegar el crepúsculo, las puertas se cerraban estando todos sus habitantes dentro. Les sería permitido abrir tiendas en la plaza del mercado o en las calles comerciales de los cristianos, pero su apertura y cierre estarían sujetos al calendario de fiestas de los cristianos. Podían trabajar en su barrio durante dichas fiestas, pero sin hacer ruido ni causar perturbación alguna. En todo caso se les recordaba que cuando circulasen por calles cristianas tenían que llevar bien visible la señal distintiva de la rodela bermeja.

Un abanico de actitudes

Cualquier disposición de carácter general, y más si se trata de algo lleno de suspicacia, entonces como ahora conduce a una gran variedad en cuanto a la ejecución práctica. No conocemos la forma como se llevó a cabo la gran operación en cada una de las más de doscientas juderías entonces existentes; no llegan a conocimiento del historiador sino aquellos casos en que la aplicación de la ley generaba un conflicto con intervención de jueces. Bastan, sin embargo, las que están documentadas para comprobar que hubo grandes diferencias. Algunas ciudades, como Logroño y Ponferrada, dejaron pasar el tiempo sin preocuparse de las órdenes recibidas; otras, en cambio, mostraron gran prisa y voluntad malévola. El regimiento de Badajoz señaló la zona, pero prohibió a los judíos comprar casas o solares en ella; tenían que abo-

nar alquileres que, según protestaron los interesados, eran muy elevados. Otros concejos siguieron la conducta opuesta: obligaban a los judíos a comprar, negándose a permitir arrendamientos. Los regidores de León aprovecharon la oportunidad para reducir las dimensiones de la judería mientras que los comerciantes de Medina del Campo consiguieron que se asignase un espacio muy lejano de la Plaza Mayor, centro de los negocios, reduciendo de este modo las horas en que podían hacerles competencia. La ciudad de Palencia expulsó a los judíos de la calle que venían ocupando, a la que gráficamente se conocería después como de La Mejorada, y los instaló en otra, de Pan y Agua, que era en absoluto insuficiente para su número y se hallaba dotada de condiciones higiénicas por completo inadecuadas.

Hubo, además de los sufrimientos materiales, otros morales porque se había dado oportunidad a que salieran a luz los sentimientos hostiles de la población. No se cambió el emplazamiento de la judería de Burgos porque, como en Segovia, esto habría perjudicado al cabildo, pero se endurecieron las condiciones de su clausura; se incrementó todavía más el número de oficios que les estaban prohibidos. En 1484 fue pregonada una ordenanza por disposición de los regidores prohibiéndoles el comercio de víveres, salvo dentro de la judería, y la razón esgrimida fue, como en el resto de Europa, la negativa a admitir que los cristianos pudieran alimentarse con géneros tocados previamente por judíos. También aquí se dispuso (1 de septiembre de 1485) que los domingos y fiestas cristianas —aproximadamente una cuarta parte de los días del año— no pudiesen abrirse las puertas de la judería, quedando reducido el trabajo de sus habitantes a lo que pudieran hacer en sus casas y sin ruido. Aquella vieja disposición que prohibía el aumento de casas entre los judíos —que podía interpretarse como que no afectaba a los matrimonios contraídos dentro de la aljama— fue endurecida: desde 1482 se ordenó a los recién casados abandonar la ciudad. Sólo entonces el Consejo Real, ante una protesta de la aljama, intervino para declarar nula la disposición (1 de marzo de 1486).

Vitoria, pese a los motivos de agradecimiento hacia médicos judíos que más adelante reconocería, mostró una conducta más suave, aunque de ningún modo tolerante. El 28 de mayo de 1482, concluido el cierre de la judería, que siguió ocupando las dos calles que tenía anteriormente, se hizo el pregón de las disposiciones prohibitorias: ninguna mujer cristiana, de cualquier estado o condición, podía entrar

en el recinto de la judería. Pero el 16 de junio de 1486 introdujo una suavización: se autorizaba la entrada si iban acompañadas de un varón cristiano y no para servir o cobrar sueldo de judíos. También la restricción en la venta de víveres fue interpretada con más amplitud; a los cristianos estaba permitido comprar en las tiendas fuera de la judería y no en las de dentro. Esta segunda precaución se orientaba a impedir a los conversos proveerse de carne o vino *kasher.*

Los comisarios designados por el Consejo Real para Orense, indicaron la Rua Nueva como el lugar adecuado para el traslado de la judería. En 1488 el regimiento de la ciudad declaró que tampoco este emplazamiento le parecía adecuado y acordó un nuevo traslado junto a la puerta llamada de la Fuente del Obispo; los judíos recibieron la orden de mudarse allí en plazo muy breve, señalando una multa de 3.000 maravedís para los que no obedeciesen; al mismo tiempo se ordenó la supresión de todas las tiendas de judíos fuera del recinto que ahora se señalaba. Una vez más, los Reyes se mostraron más clementes que sus súbditos y declararon nulas las ordenanzas del segundo traslado: los judíos temieron ser objeto de represalias por esta causa y pidieron del Consejo Real una carta de seguro en forma de derecho. Llegó la expulsión cuando los ánimos se hallaban muy tensos.

El corregidor Gutiérrez Bravo fue juez comisario para el apartamiento de los judíos de Burguillos, señorío jurisdiccional de los duques de Plasencia. Cumplió su cometido sin decretar traslado, pero delimitando las calles que estaban en un extremo de la población suficientemente apartado de los cristianos. El concejo le llamó la atención sobre una hilera de casas que abrían sus ventanas sobre los ejidos de la villa, siendo inevitable el contacto con los cristianos: Gutiérrez Bravo aceptó la observación y decidió cambiar el emplazamiento. Ahora el aislamiento estaba mejor asegurado, pero resultaba que las viviendas eran de mejor calidad. El concejo reveló entonces plenariamente sus intenciones: lo que verdaderamente deseaba era que los judíos abandonasen del todo el recinto urbano, obligándoles a construir casas en solares no edificados, fuera de toda protección. Advertido de lo que ocurría, el duque de Plasencia envió a uno de sus criados, Pedro Alonso Nieto, para que pusiera fin al conflicto protegiendo en lo posible a los judíos. Buscó una solución intermedia: no trasladar la judería, pero suprimir la calle disputada, aun a cambio de que el barrio sufriera una importante reducción. Los judíos aceptaron, esto puede considerarse

como un índice del grado de desánimo que les embargaba, y pidieron al Consejo Real que confirmara esta disposición. La villa, en cambio, protestó una y otra vez ante el mismo organismo, pretendiendo que se le permitiera llevar a cabo su propósito. Éste, finalmente, se decidió por el cumplimiento de la ley, como era su norma, sin ceder a las exigencias desmesuradas: comisionó a Pedro Muñoz de Córdoba para que fuese a Burguillos, comprobase lo sucedido, asegurara a los judíos en las residencias que ahora ocupaban, estableciese cierres seguros con puertas y barreras en torno al barrio y conminase al concejo para que cesara en sus atropellos. El escribano cumplió su cometido, pero no terminó su tarea hasta mayo de 1490, después de ocho años de zozobras. Faltaban 22 meses para la expulsión.

Hemos apuntado que Guadalajara, ciudad de realengo con voto en Cortes aunque en ella residían los duques del Infantado dominando por entero su regimiento, podría servirnos de ejemplo para los casos en que se intentaba favorecer a los judíos. La ejecución de la ley de Toledo fue encomendada a una persona bien conocida, el superior de los jerónimos, fray Alonso de Oropesa, que contaría con la ayuda de algunos de sus monjes. El emplazamiento de la judería fue cambiado pero, en este caso, los jueces comisarios obligaron a la ciudad a comprar las casas que los judíos abandonaban a fin de que con el dinero recibido pudieran adquirir otras nuevas. Esta adquisición fue declarada a su vez obligatoria por los regidores. Los precios, en uno y otro caso, no fueron libres: se establecieron por medio de una comisión mixta de judíos y cristianos a fin de que se pareciera lo más posible a un cambio. Sospechamos que no fue exactamente así, pues en varios momentos hubo quejas de algún judío que se sentía perjudicado. Fray Alonso rechazó también una demanda de la ciudad que quería obligar a los judíos a comprar las casas de moros ubicadas en el nuevo recinto: la Inquisición, como tampoco las leyes canónicas, no ponía obstáculo a que unos y otros conviviesen. Esto se hacía antes de que Alí de Mendoza ejerciera su proselitismo.

Transcurridos dos o tres años, los judíos de Guadalajara, que contaban con la interesada protección de los Mendoza, se dirigieron a las autoridades de la ciudad solicitando una ampliación de su judería, que resultaba demasiado estrecha. Es el único caso que conocemos de que un regimiento haya elevado propuesta al Consejo Real solicitando permiso para acceder a dicha petición.

Zaragoza imita a los castellanos

Resulta muy difícil para un investigador actual, que opera dentro de esquemas mentales que, a veces, se traducen también en prejuicios, comprender hasta qué punto el antijudaísmo era un sentimiento popular, como lo era también la Inquisición —cuya defensa asumirían los comuneros— y, por tanto, las leyes de Toledo no eran imposición arbitraria de quienes ejercían el poder sino respuesta a demandas que se estaban haciendo. Es cierto que los sentimientos populares siempre son promovidos por alguien y, en este caso, tenían además un origen bastante antiguo: cuanto iba en detrimento de los judíos provocaba aplausos. En la Corona de Aragón, donde las mencionadas leyes no eran de aplicación, algunas ciudades entendieron que se estaba dando en Castilla un ejemplo digno de imitación.

En el verano de 1481, sin que nadie lo ordenase, el municipio de Zaragoza tomó el acuerdo de cambiar el sitio que ocupaba la judería, demasiado cercano al Coso, a fin de alejar a sus moradores de los cristianos. Isabel, que usaba por vez primera los poderes que como soberana recibiera de su marido, suspendió la ejecución del acuerdo y avisó a Fernando de lo que ocurría. Apenas la reina abandonó la ciudad camino de Barcelona, el prior de la Seo, Miguel Ferrer, apoyándose en bulas pontificias que no precisó, aunque probablemente quería referirse a la de Benedicto XIII de 1416, ordenó que se hiciera un pregón por la ciudad conminando a los judíos a recluirse en el recinto de su barrio, no salir de él sino en las ocasiones concretas autorizadas y clausurar todas las ventanas de sus casas que daban al Coso o a calles cristianas. No habría traslado pero sí encerramiento. Fernando, que se hallaba en Barcelona, demostró en esta ocasión su voluntad de no consentir que nadie tomara iniciativas por su cuenta: escribió al prior ordenándole que, con la misma publicidad que antes usara, anulase su pregón (24 de julio de 1481).

La ciudad se removió inquieta y los consejeros reales que habían permanecido en Zaragoza despachando asuntos, estimaron que una desautorización pública a aquellas alturas podía causar graves perjuicios y se conformaron con que el prior hiciese la anulación del pregón privadamente. Fue el rey quien no se conformó con esta solución. Era de gran interés para su política dejar bien claro que el *status* de que gozaban los judíos en sus reinos era competencia de la Corona y no de las

autoridades municipales. El 17 de agosto ordenó a Miguel Ferrer que impusiera un nuevo pregón público aclarando que las prohibiciones vigentes eran, tan sólo, aquellas que estaban previstas en el Derecho Canónico ordinario bajo pena de excomunión, es decir, la participación de cristianos en banquetes con judíos y la prestación de servicios domésticos o en calidad de nodrizas. Así se hizo. Pero aunque en esta ocasión el monarca hubiera acudido en favor de los judíos, dicha intervención no modificaba el estado de ánimo imperante. Era muy fuerte y al mismo tampoco podían sustraerse los gobernantes.

El primer decreto de expulsión: Andalucía

Mentalidad propia de la época: la presencia en el reino de personas legalmente autorizadas a profesar y practicar una religión distinta de la cristiana que es inherente a la condición de súbditos, debe reputarse como un mal; los argumentos a que recurrían quienes defendían dicha situación eran puramente defensivos y aceptaban, en todo caso, su provisionalidad. Los informes inquisitoriales confirmaron y robustecieron tal conciencia: los conversos «judaizaban», es decir, habían vuelto a sus prácticas judías, normas dietéticas, circuncisión, libros y oraciones; si así podían hacerlo era porque existían en el reino zonas y lugares en donde dicha práctica era reconocida por las leyes. No se podía, a juicio de dichos eclesiásticos, mantener por más tiempo tan grave contradicción. La primera medida de separación de los lugares de habitación, en la forma aquí expuesta, se había revelado útil, pero insuficiente. La solución opuesta, es decir, organizar de modo conveniente la coexistencia entre dos o más religiones, no era admitida por nadie en aquel tiempo. Resultaba impensable.

La Inquisición, y no los Reyes, se decidió a dar el segundo paso. Si no bastaba la separación, había que suprimir las juderías. Se decidió aplicar esta medida, en principio, a una sola comarca: Andalucía. El 1 de enero de 1483 fue pregonado en las tres diócesis de Sevilla, Cádiz y Córdoba un decreto inquisitorial que, apoyándose en las bulas pontificias que hablaban de la debida separación, daba a los judíos residentes en las ciudades y villas de aquéllas un plazo muy breve para salir de ellas y trasladarse a otras zonas del reino. ¿Era una advertencia contra el proselitismo, como se insinuaría en 1492, o se trataba de impedir

cualquier clase de ayuda a los conversos que estaban siendo juzgados y sentenciados? En todo caso es cierto que los Reyes se plegaron a la voluntad de los inquisidores; el Consejo Real se limitó a añadir seis meses al plazo perentorio que la Inquisición otorgara y a garantizar el derecho de propiedad que los judíos poseían sobre bienes inmuebles y raíces que tendrían que abandonar. Algunos de los expulsados se consolaban creyendo que se trataba de una medida provisional: un poco más de tiempo y las cosas volverían a su cauce.

No fue así. En el verano de 1484 la poblada judería de Sevilla había dejado de existir: el Corral de Jerez, último refugio, quedó vacío y se empleó como campo para los prisioneros de la guerra de Granada. Los Reyes encomendaron al bachiller Luis Sánchez, de la famosa familia de conversos de Zaragoza, que hiciera la evaluación de los daños padecidos por los judíos con ocasión del traslado, pero ignoramos el uso que de la misma proyectaban. Siguió la de Jerez, extinguida el mismo año. En abril de 1485 todavía las aljamas de Moguer y de Córdoba figuraban en la lista del abono de los «castellanos de oro» para la guerra de Granada, pero en la del año siguiente ya habían desaparecido. Las esperanzas de retorno acabaron cuando en marzo de 1491 el Consejo Real otorgó a los propietarios de bienes una licencia, que casi era mandato, para que los vendiesen.

Fue la primera expulsión, todavía en proporciones espaciales reducidas, pero ejecutada ya en las mismas condiciones que se aplicarían en 1492: seguro real completo para las personas expulsadas, libre disposición de las propiedades privadas, posibilidad de vender más tarde a través de intermediarios. Los emigrados de Andalucía se instalaron en localidades próximas —Segura de la Sierra, Llerena, Fuente del Maestre, Montejo, La Parra, Jerez de los Caballeros, Alconchel, Villanueva de Barcarrota, Burguillos y Badajoz— como si intentasen seguir manteniendo contactos con los negocios que habían suspendido. Siempre con esperanza en el cambio.

Vagamente, el decreto de marzo de 1492 alude —«quisimonos contentar..., etc.»— a un proyecto consistente en crear dos zonas, una de judaísmo permitido y otra en que estuviese prohibido, a tenor del peligro de contagio para los conversos. Si esto es así, cosa que no me atrevo a formular más que como hipótesis poco segura, la Inquisición demostró muy pronto que no estaba dispuesta a conformarse con decisiones a medias: en mayo de 1486, después de que el inquisidor ara-

gonés Pedro de Arbués muriera asesinado por una conjura de conversos, se decretó la disolución de la aljama de Zaragoza y la de Albarracín.

Todo estaba maduro para una decisión final ya tomada: el objetivo era la expulsión general, esto es, la prohibición del judaísmo.

XII

CÓMO SE GESTÓ EL DECRETO

La mentalidad coetánea

El ataque frontal contra la usura, que consiguió desarraigar una práctica, ordenando correctamente los créditos, pero que fue utilizado como censura sistemática contra los judíos, el establecimiento de la Inquisición, destinada a limpiar la sociedad cristiana de sus adherencias talmúdicas y judaizantes, y la reducción y traslado forzoso de los barrios judíos son signos inequívocos de que, en sectores muy influyentes de la Corte de los Reyes Católicos, existía abierta convicción de que había llegado el momento de poner fin a la cuestión judía. En ninguno de ellos existió nunca aceptación, ni siquiera remota, de la violencia, que, sobre todo desde 1391, aprovechaba cualquier oportunidad para manifestarse; la justicia, como hemos tenido la ocasión de comprobar, se produjo, en todo este tiempo, con equidad y mínima prudencia. De modo que no se concebía la operación como destructora de los judíos, sino como eliminadora de sus creencias. A este respecto una comparación con las terribles persecuciones que en ciertas naciones han padecido los judíos en nuestros días resulta favorable a los que las desencadenaron en el siglo xv. Sin duda las limitaciones impuestas por la moral cristiana establecieron frenos, como estaban haciendo con la Inquisición: en los escasísimos casos en que se aplicaba la tortura, un médico estaba presente y podía suspenderla en cuanto hubiese peligro de muerte o de mutilación.

Esto en cuanto a la forma y no en cuanto al fondo. La mentalidad del siglo xv no se planteó en ningún momento la otra alternativa, es decir, el reconocimiento de que el judaísmo, en cuanto manifesta-

ción espiritual y cultural, aunque divergente del cristianismo era en sí mismo un bien que debía ser defendido y de que sólo la libre voluntad y el consentimiento, como era firme principio cristiano, al que a veces muy de pasada también se aludía, pueden conducir al ser humano a abandonar su fe. Cuando se examinan a fondo las obras doctrinales coetáneas se advierte que, *nemine discrepante,* la identidad entre fe y sociedad era tan universal y sólidamente concebida, que cualquier solución que no pasara por la eliminación del contrario resultaba inconcebible. Cuando, como resultado de esta mentalidad, Lutero establezca el principio «cuius regio eius religio», que refrendaba el derecho y hasta la obligación del príncipe para imponer a su pueblo determinada fe, no estará inventado nada sino, simplemente, formulando lo que estaba en la conciencia general: la comunidad política, que forma el reino, y el soberano en su nombre, se define por la esencia de su religión.

Fernando e Isabel operaron rigurosamente dentro de esta manera de pensar: no se mostraron más modernos ni más antiguos, más injustos ni más clementes que sus contemporáneos. Hacía ya mucho tiempo que en Francia e Inglaterra el judaísmo estaba proscrito y en todos los casos que conocemos el procedimiento empleado era la expulsión; cuando le tocó el turno a España, se recibieron felicitaciones desde fuera y ninguna crítica. Ante un bien superior tan importante como el de la unidad de fe, aparecían justificados todos los sacrificios, incluyendo la pérdida de varios miles de contribuyentes. A este daño económico se hacen algunas referencias documentales. No hay en cambio ni la más remota señal de que se haya advertido el otro daño, sin duda mayor, de que la renovación cultural, en línea paralela del Humanismo cristiano, había comenzado a producirse.

¿Razones económicas?

La contradicción que existe entre el restablecimiento correcto del protectorado sobre las aljamas, que corresponde a los primeros años, y la radical decisión de prohibir el judaísmo sin dejar el menor resquicio, ha provocado la perplejidad de los investigadores, que no encuentran una explicación plausible. Se han formulado algunas posibles causas, políticas en unos casos, económicas en otros, pero en general adolecen

del defecto de que el historiador no puede librarse de su propia mentalidad y tiende a explicar los fenómenos del pasado desde coordenadas presentes y no desde el contexto en que la decisión se tomó. Lo importante sería lo contrario: llegar a entender dicho contexto, y ahí está la dificultad. Así, por ejemplo, Benzon Netanyahu [1], eminente investigador, llega a creer que la expulsión de los judíos formaba parte de un programa previamente establecido por Fernando el Católico, el cual supo ocultar cuidadosamente sus propósitos hasta que llegó el momento oportuno para ponerlo en práctica.

Estamos ante una hipótesis: ningún documento ni noticia fehaciente puede invocarse en favor de la misma. Aparece en ella de forma solapada otro curioso tópico, el de la astucia ilimitada del monarca español que era capaz de ocultar sus más firmes decisiones. Pero ni en éste ni en otros campos de la política aparece nada semejante. La impresión que la abundante documentación proporciona induce a hacernos creer más bien lo contrario: que nada estaba preconcebido sino que cada etapa fue provocando nuevas decisiones hasta que llegó la última. No tenemos razones para creer que los redactores del decreto de 1492 o los propios Reyes que lo firmaron estaban mintiendo cuando, al referirse a la expulsión parcial de Andalucía, explicaban que habían creído entonces (1483) que esto bastaba [2]. Penetrar en el interior de las conciencias tratando de descubrir sus recónditos secretos es algo que está vedado al historiador.

Durante el siglo XIX otra hipótesis se ha venido formulando, en coincidencia con la anterior, al menos en cuanto a la presentación de intenciones: la razón principal del decreto de expulsión estuvo en el deseo de apoderarse de los bienes de los judíos. Se apoya, a su vez, en uno de los estereotipos fabricados por el antisemitismo contemporáneo y no responde en absoluto a la situación de aquel entonces: los judíos no eran ricos; hemos tenido oportunidad de examinarlo. Su rendimiento tributario era muy superior al que podían proporcionar los despojos que tras su marcha quedaron; el decreto, además, otorgaba a los judíos libre disposición de sus bienes, autorizándolos a llevárselos. Los empresarios ricos en general se bautizaron y a Isaac Abravanel se le

[1] B. Netanyahu, *Don Isaac Abravanel, statesman and philosopher*, Filadelfia, 1968.

[2] El texto del decreto dice: «quisimonos contentar con mandar salir de todas las ciudades y villas y lugares del Andalucía... creyendo que aquello bastaría, etc.».

permitió sacar cierta cantidad en oro y plata, excepción que muy pocas veces se otorgaba a los viajeros cristianos. En el finiquito que con éste se firmó, los contadores aceptaron tomar para sí la responsabilidad del cobro de sus deudas.

En varias ocasiones, Fernando e Isabel aludieron a las pérdidas que la expulsión iba a reportar a su propia hacienda, pero dijeron también que estaban dispuestos a soportar ese perjuicio a cambio del «gran bien» que la desaparición del judaísmo significaba.

¿Razones sociales?

Aquí, las hipótesis parecen alinearse en campos opuestos: la expulsión era una exigencia de la nobleza (H. Kamen); respondía, por el contrario, a las demandas del patriciado urbano (S. Haliczer). Kamen apoya su argumentación sobre la supuesta base de un enfrentamiento entre la nobleza «feudal» y el «capitalismo comercial» [3]. Es hora de que nos acostumbremos a eliminar calificativos tópicos, que proceden de la Revolución Francesa y fueron aplicados por Marx con ignorancia plena de lo que sucedía en los siglos XIV y XV, porque de otro modo acabaremos no entendiendo nada. La aristocracia española de la época, y éste es un fenómeno ya muy conocido, obtenía sus rentas de los señoríos jurisdiccionales, los cuales se caracterizaban porque, a causa de su origen, eran difíciles de administrar. Eran los nobles quienes más empleaban a los judíos en estas tareas de la recaudación de rentas y quienes más los necesitaban. Probablemente no existía identidad en la conducta; muchos serían enemigos y muchos también favorecedores de los judíos. De todas formas, si se prescinde de los lejanos manifiestos políticos contra Enrique IV —en los que alentaba el evidente deseo de lograr popularidad— no tenemos motivos para creer en una inquina especial de los nobles contra los judíos. En cuanto a lo que se presenta como «capitalismo comercial», estaba representado en Castilla por unos pocos nombres y éstos, como los Soria, Maluenda o Compludo, descendientes de conversos [4], aunque no fuesen molestados por la Inqui-

[3] H. Kamen, *La Inquisición...*, p. 23.

[4] Una lista de grandes empresarios mercantiles especialmente burgaleses ha sido elaborada por Betsabé Caunedo, *Mercaderes castellanos en el Golfo de Vizcaya (1474-1492)*, Madrid, 1983, pp. 263-288. Se comprueba allí el elevado porcentaje de conversos.

sición, ningún interés parecen haber mostrado en la defensa de los judíos.

Los desterrados que llegaron a Italia, siguiendo a Abravanel como a su cabeza, explicaron a Eliyahu Capsali que la expulsión había desagradado a los nobles, que obtenían provecho de la presencia de judíos. Hay datos comprobados de algunos «grandes» que, sin éxito, pretendieron obtener de los Reyes autorización para que se consintiera permanecer a determinados judíos de los que estaban a su servicio.

Salomon Haliczer [5] no hace referencia al capitalismo mercantil, muy poco significativo a la sazón en España, sino al patriciado urbano. Según él, los Reyes Católicos se apoyaron en este patriciado urbano para construir su Monarquía, combatiendo merced al apoyo de las ciudades a la nobleza. Como el patriciado se mostraba abiertamente antijudío, no tuvieron más remedio que hacer una concesión en su favor. Ahora bien, esta hipótesis parte de unas premisas falsas que han sido radicalmente rectificadas por los investigadores más recientes y que eran el resultado de los prejuicios de la historiografía liberal del siglo XIX: la fuerza del Estado, que consideraba signo de progreso, tenía que haberse impuesto a costa de una aristocracia que para ella significaba retroceso. Sabemos hoy que la Monarquía de los Reyes Católicos sometió a las ciudades, cercenando su independencia de modo radical, y buscó el apoyo de una nobleza jerarquizada, acrecida en sus recursos pero estabilizada también en la seguridad de que no se modificaría su posición.

Más bien podríamos decir que la nueva Monarquía se apoyaba en tres sectores claramente diferenciados, aunque colaboradores entre sí: la nobleza, estamento militar y de gobierno; los eclesiásticos, entre quienes hemos de incluir a los inquisidores, y un pequeño número de juristas especializados en la administración y de grandes financieros, en general conversos, tan enemigos como los anteriores de las arcaicas estructuras ciudadanas y del patriciado urbano que las dominaba. Hay un contrasentido real, como señala Kriegel, en la hipótesis de atribuir a las ciudades, que jamás consiguieron la supresión de la Hermandad General, como insistentemente pedían, la fuerza suficiente para lograr algo más importante como era la expulsión de los judíos. Aparte de

[5] Salomon Haliczer, «The castilian urban Patriciate and the Jewish Expulsion to 1480-1492», *American Historial Review*, n.° 78, 1973, pp. 35-58.

que en el interior de las ciudades encontramos repetido el fenómeno social del antijudaísmo, era muy fuerte en los sectores más bajos y perdía virulencia en los más altos.

Por último, ¿razones políticas?

La hipótesis sustentada por Américo Castro [6] acerca del cierre de las castas, el papel persecutorio de los conversos y el clamor popular contra los judíos, necesita ser matizada y explicada porque puede inducirnos a error. Parece, efectivamente, comprobado que el antijudaísmo fue más instintivo y espontáneo que racional y que se mostró más virulento en los sectores populares que en los elevados; pero la experiencia demuestra que la «espontaneidad» de las masas es respuesta a ciertos estereotipos y argumentaciones simplificadoras. Nunca se preguntarán por la realidad que puede existir en el caso del Santo Niño; les bastará con odiar a los judíos. En el caso concreto que estamos examinando, clamor para reclamar la expulsión, esos estereotipos aparecieron revestidos de un sentimiento muy grave: los judíos eran malvados y no podían provocar más que maldad.

Quienes de otro modo planteaban el problema, y entre ellos se encontraban Fernando e Isabel, propietarios de las obras de Lull, tendían a abrazar el argumento de éste. No habiéndose producido la conversión de los judíos en los plazos previstos, no había otra solución que la de expulsarlos. Desde 1480, por lo menos —probablemente antes—, se ejercieron fuertes presiones sobre los Reyes Católicos en tal sentido, las cuales aparecen claramente reflejadas en las conversaciones que mantuvieron con los enviados pontificios: el mal de la herética pravedad iba creciendo sin tregua. M. Kriegel y Haim Beinart, que representan escuelas historiográficas judías diferentes (Haifa y Jerusalén),

[6] Américo Castro, *La realidad histórica de España*, 6.ª ed., México, 1975. Sin embargo, es necesario introducir correcciones y muy importantes. Del epitafio de los Reyes Católicos, en que éstos se glorían «postradores de la secta mahometana» y «extintores de la herética maldad» (p. 169), no se puede hacer una traducción tan libre como la que se contiene en la p. 18: «a moros y judíos les hemos aplastado las personas y por eso nos llamas católicos». Una vez más tenemos que insistir en que lo que se pretendía era extinguir «islamismo» y «judaísmo» considerando además a éste como una desviación. Lo otro puede confundir al lector.

coinciden en atribuir a la Inquisición el protagonismo fundamental de estas presiones. Desde 1480, al menos, los inquisidores estuvieron denunciando el peligro con expresiones que aparecen después en el decreto del 31 de marzo de 1492. En el presente trabajo hemos procurado aclarar de qué modo hay una relación también de ellas con la sostenida política de denuncia de la «pravedad hebraica» que se registra desde principios del siglo XIII.

Se tiene en consecuencia la impresión —y lo sucedido en enero de 1483 lo corrobora— de que los inquisidores plantearon a los Reyes Católicos el problema más o menos en estos términos: no sería posible cumplir la tarea a ellos encomendada, a menos que se suprimiese el *status* legal de que los judíos gozaban, bien por el procedimiento de someterlos a la jurisdicción del santo tribunal o por el de suprimir dicho *status*, expulsándolos. Ahora bien, para una más precisa comprensión de los hechos debe recordarse que estos inquisidores no eran ya, como en siglos anteriores, meros jueces eclesiásticos que, en cierto modo, prevenían u obstaculizaban abusos de un poder temporal sino parte de la estructura del Estado, miembros de una institución, de la Monarquía a la que servían. Sixto IV, que autorizara su establecimiento, había intentado rectificar o moderar la primera intención, sin conseguirlo. De modo que lo que la Inquisición defendía, tratando de imponer la unidad religiosa, era un fin político, ya que la Monarquía se asentaba esencialmente sobre dicha unidad. En este sentido deben entenderse las razones políticas.

Máximo religioso

Maduración de la Monarquía que a todos afectaba. Los Reyes Católicos decidieron que la unanimidad católica —así reza su túmulo en Granada— sería la base de la misma; una vez establecidos los mecanismos para conseguirla, ni ellos mismos, aunque hubiesen querido, podían sustraerse a sus efectos. Los judíos eran ahora víctimas de una maduración del poder político a la que ellos mismos contribuyeran: en el caso de los cortesanos esto se percibía con notable claridad, pues llegaba el momento en que inexorablemente tenían que elegir entre el servicio a la Monarquía, la continuidad en la obra, la fidelidad a los Reyes, todo lo cual implicaba el bautismo o el reconocimiento de la

honda contradicción. No es extraño que en su mayoría optaran por la primera solución. No se trata aquí de juzgar sino de explicar.

La nueva Monarquía, que Fernando e Isabel, continuadores eficientes de un largo proceso, estaban creando, buscaba una objetivación de la autoridad, identificándola con las leyes, las cuales nacían de la propia comunidad política, los reinos. A ellos pertenecía la soberanía de la que el rey y la reina eran depositarios por cuanto Dios los había suscitado por el procedimiento, también objetivo, de la herencia: de Dios habían recibido el mandato, que generaba el «deber» de guiar a sus pueblos a una meta que trasciende al mundo. La legitimidad de la presencia de los judíos en el suelo ibérico databa de otra época, en la que las relaciones entre reyes y súbditos también diferían; los primeros eran como propietarios de la *potestas* —todavía habría de producirse una división entre los reinos— que ejercían admitiendo o rechazando personas en su territorio; esto afectaba incluso a los cristianos, que podían ser extrañados, si incurrían en la ira real, o desnaturalizarse, si se sentían víctimas de injusticia. Del rey, y nada más que de él, dependían en definitiva las condiciones que quisiera otorgar a los huéspedes judíos.

Pero durante el siglo XIII se había introducido y desarrollado una doctrina que contemplaba como esencia del reino no esta potestad real sino el cuerpo social llamado «reino», respecto al cual el monarca tenía el «deber» y no el «derecho» de ejercer la potestad. Las leyes sólo pueden establecerse cuando son promulgadas ante el reino y con aceptación al menos tácita del mismo. Pero este cuerpo social —se añadía— es comunidad en tanto en cuanto participa de una misma fe. Era ella la que determinaba por completo su modo de ser, su orden de valores y, en definitiva, su ley. Quien abandonaba esta fe quedaba automáticamente excluido de la comunidad; la herejía se reputó como el peor de los delitos. Era éste un principio universalmente compartido: judíos y musulmanes no pensaban de distinta manera. El hebreo que abandonaba su fe dejaba automáticamente de pertenecer a la comunidad o cuerpo social judío; ya hemos apuntado cómo se pretendía —aunque los monarcas cristianos no lo consintieron— que perdiese incluso el derecho de herencia sobre los bienes de sus progenitores.

A esta forma de pensar es a la que los historiadores modernos llaman, para entenderse, «máximo religioso», señalando de este modo las pretensiones contrarias que a finales del siglo XVI utilizó Jean Bodin

—«mínimo religioso»— en defensa de Enrique IV de Borbón, que había pasado del protestantismo al catolicismo. En la práctica se trataba de decidir entre dos opciones: si la Monarquía se considera superior a la religión puede aceptar que dos o más confesiones religiosas le estén sometidas, pero si ella se presenta como sumisa a una determinada fe no resulta posible aceptar dicha pluralidad. La Monarquía de los Reyes Católicos fue uno de los más firmes exponentes del máximo religioso, incluso en el título que, por indicación del Papa, Fernando e Isabel adoptaron. Si todo debía supeditarse a la unidad de fe, era una anomalía la existencia de religiones diferentes. La decisión se tomó contra judíos y musulmanes, aunque hubiese diferencias de tiempo en cuanto a la aplicación práctica; lo mismo hubiese sucedido en el caso de que existieran otras religiones. Las funciones inquisitoriales no se limitaron a judaizantes o islamizantes sino que se extendieron a todo cuanto fuera atentatorio para la pureza de la religión.

Había que extinguir el judaísmo. Las esperanzas de que esto se lograra por vía de conversión ya no existían. Los dramas terribles de 1391 y 1416 habían servido para desencadenar otro temor con su secuela de odio: los judíos bautizados eran falsos y, con ello, más peligrosos que antes. Poco a poco se introdujo la convicción de que la solución única y verdadera era la prohibición del judaísmo, invertir los términos y hacer que fuesen los propios judíos quienes tuviesen que tomar la iniciativa de pedir el bautismo si querían permanecer en España, pero sin que mediasen promesas, invitaciones y amenazas. Kriegel y Beinart tienen sin duda razón cuando achacan la iniciativa de la expulsión a los inquisidores. Pero no debe olvidarse que los Reyes asumieron la plena responsabilidad de la medida demostrando su identificación con los resultados, que juzgaron muy buenos.

Legalidad o legitimidad

Hace bastantes años, uno de los grandes especialistas en la Historia de la Inquisición, P. Bernardino Llorca [7], aconsejó establecer una secuencia de datos para, de este modo, comprender cómo un creci-

[7] B. Llorca, «Problemas religiosos y eclesiásticos de los Reyes Católicos». Importante ponencia del *V Congreso Historia Corona de Aragón*, II, Zaragoza, 1956, p. 261.

miento en la marea de odio contra los judíos precedió al decreto de expulsión: alcanzaría, según él, su plenitud, con el proceso generalmente conocido como del Santo Niño de La Guardia (Toledo). Este método, que resulta indudablemente correcto, permite además resaltar otro aspecto muy significativo de la cuestión, el del respeto o rechazo de la legalidad en cuanto a la ejecución de las medidas. Hemos visto de qué modo los judíos, apretados y perseguidos por todas partes, acudían en defensa de su derecho al Consejo Real, la Audiencia o Chancillería, los cuales dictaminaban siempre de acuerdo con la ley: sentencias arbitrarias, no se perciben. De ahí hemos extraído la conclusión de que en efecto se ejercía una protección legal. La Monarquía defendió de este modo su propia naturaleza de custodia del orden jurídico establecido. Cuando examinemos el Decreto de expulsión tendremos también ocasión de contemplar el cuidado que se puso en respetar las formas.

Es bien sabido —los romanos ya advirtieron lo del «summum ius, summa injuria»— que legalidad y legitimidad son términos distintos y que una injusticia, ilegítima por su propia naturaleza, puede estar incluida en una ley siendo por ello legal. De modo que la conclusión de que se guardaron las formas del derecho no exime al investigador de plantearse la pregunta de hasta qué punto fueron los Reyes y sus consejeros conscientes de la injusticia, causa de ilegitimidad, que la decisión comportaba. De acuerdo con un principio de derecho natural, que el Cristianismo había profesado desde sus comienzos, nadie puede ser obligado a creer o, por el contrario, a abandonar su religión sin pleno consentimiento; en 1492 se puso a los sefarditas ante una durísima disyuntiva, la de renunciar a su fe, lo que comportaba su esencialidad, o emprender con sus familias, con sus niños, el incierto y amargo camino del destierro. Había, pues, una injusticia esencial. Ahora bien, no tenemos ningún indicio de que se le haya ocurrido a nadie plantearse las cosas de esta manera; tal parece como si hubiera tranquilidad de conciencia respecto a que lo que se estaba haciendo podía y hasta debía hacerse. Se estaba extirpando un mal y no impidiendo un bien. Pasaría bastante tiempo antes de que empezara a producirse una concepción diferente, descubrimiento del error e injusticia cometidos.

Tras varios años —seis u ocho— de trabajos intensivos a contar desde la ley de Toledo (1480), las juderías se habían convertido ya en una especie de lazaretos para apestados morales. Esta disposición se ex-

tendió a todos los reinos que formaban la Corona de los Reyes Católicos [8]. Además se adoptaron disposiciones para que los judíos no pudiesen abandonar el país ni los lugares de residencia sin los permisos oportunos. Se les tenía sometidos a vigilancia, como a la espera de lo que acerca de ellos se decidiese.

La escalada del temor

Continuadas presiones que provocaron una disminución de la población judía años antes de que se ordenara la salida: he ahí otra de las constataciones. Aunque los viajes estuviesen rigurosamente prohibidos y a los conversos se les tuviera sometidos a vigilancia, tenemos indicios para suponer que hubo, durante todo el siglo xv, una lenta y sorda corriente de emigración hacia Oriente. El camino de Italia, en especial a través de Venecia, resultaba más cómodo y seguro que el del norte de Italia para quienes contasen con medios económicos. También parece haberse producido el ocultamiento de muchos judíos. Los datos fiscales registran una disminución bastante radical en el rendimiento que sin duda se hallaba relacionado con la merma de población. Durante la guerra de Granada los Reyes habían dispuesto que los judíos contribuyesen mediante el abono de un castellano de oro (485 maravedís) por cada familia. Aunque esto no significa ninguna exactitud radical en los cálculos, es evidente que existe una relación numeral. Se cobraron 18.000 castellanos en 1485; luego disminuyó el montante global –los judíos se quejaban de que no había tantas familias– hasta que a partir de 1488 se estabilizó en 10.000. Convengamos en que una merma del 44,5 % es un índice muy considerable.

Hemos de huir de las tentaciones de identificar en estos casos los cálculos de los contadores con las cifras absolutas de la población, ya

[8] El virrey de Cerdeña, Íñigo López de Mendoza, siguiendo instrucciones que se le enviaron desde la Península, publicó en 1488 dos nuevas ordenanzas que regulaban el aislamiento: los judíos no podían tener domicilio fuera de su calle, se les prohibía intervenir en el comercio de víveres, necesitaban de un permiso especial para viajar fuera de la isla, no podían hacer negocios o pasear a caballo en los días de fiesta de cristianos y para trabajar en estos últimos tenían que permanecer encerrados en sus casas y guardando absoluto silencio. A. Boscolo, «Gli ebrei in Sardegna durante la dominazione aragonesa da Alfonso III a Ferdinando Il Cattolico», *V Congreso*, II, pp. 9-17.

que ignoramos qué se entendía por cabeza de familia, dado el hecho de que a veces encontramos fracciones de la unidad; se hacía un cálculo estimativo, apoyándose en los datos que proporcionaban también los procuradores de las aljamas en sus reuniones, y luego se indicaba a cada judería la suma que le correspondía pagar, consintiéndose cierta libertad en la distribución interna. De modo que podemos asegurar que hay relación directa entre población e impuesto pero no cuál era la medida de dicha proporcionalidad. También sabemos que el 23 de abril de 1486 se ordenó al corregidor de Ávila que abriese una investigación para conocer por qué la judería de dicha ciudad había experimentado una merma de la tercera parte aproximadamente [9]. Los *neëmanim* de Cáceres informaron en 1491 al Consejo Real que su aljama se estaba quedando despoblada [10].

Las posibilidades de viajar fuera de España eran escasas y estaban sólo al alcance de los más ricos, de modo que es necesario admitir la idea de que muchos de los desaparecidos permanecían en el país, fuera de sus lugares de origen, ocultándose a la vigilancia de los recaudadores. Para paliar los efectos que, sobre los demás judíos y también sobre la hacienda pública, podían tener las ausencias, el Consejo Real aceptó en algunos casos que la percepción de ciertos impuestos, como el castellano o las lanzas de la Hermandad, se hiciera no sobre las personas sino sobre los bienes; de este modo, aunque los ausentes se sustrajesen a sus obligaciones, sus propiedades no. También apreciamos una disminución en el número de apelaciones que llegaban al Consejo, pero esto puede deberse a que los judíos estaban siendo cada vez más pobres.

Pobres y atemorizados. Una noche de invierno de 1486 los que vivían en Valmaseda, villa de las Encartaciones vizcaínas, fueron arrancados del sueño por una turba que, con antorchas y grandes voces, entraba al asalto de la mísera judería. Tuvieron el tiempo justo para salir al campo y buscar refugio en Villasana de Mena, dejando atrás todos sus bienes. Varias veces, durante más de dos años, el Consejo Real, custodio de la legalidad, sentenció que los judíos tenían derecho a volver a sus casas recuperando sus bienes. Pero la legalidad necesita

[9] A.G.S. Registro del Sello, fol. 111.

[10] Se ordenó una comisión investigadora el 15 de marzo de 1491. A.G.S. Sello, fol. 550.

también de alguien que esté dispuesto a aplicarla y el alcalde de Valmaseda no entraba en esta categoría: cuando recibió la carta de emplazamiento del Consejo, reunió a los vecinos en la plaza y públicamente la rompió. No hay noticia de que fuera castigado; se trataba de un pariente del duque de Frías, llamado Sancho de Velasco. Atemorizados, los judíos prefirieron renunciar a su derecho a regresar, conformándose con la sentencia que ordenaba que se les diese el valor de los bienes en la forma que se hubiesen tasado [11]. Hay también aquí un dato: parecía como si se estuviese paralizando también la voluntad de resistencia.

Los judíos vivieron los últimos años de su residencia en España sometidos a temor, vejaciones e insultos, según los documentos nos permiten colegir; esto preparó una actitud pesimista, resignada ante lo inevitable, que hizo que no ofrecieran ni el menor conato de resistencia ante la expulsión. Ya no había voluntad de lucha. Encerrados en sus barrios estrechos, señalados como réprobos por su atuendo y habitación, veían con temor aproximarse las festividades de la Semana Santa porque daban oportunidad para que se produjesen, como en Trujillo o en Gerona, apedreamientos de la sinagoga o conatos de incendios. No hay noticias de que las autoridades ciudadanas se esforzasen en reprimir tales desmanes; a veces casi podía pensarse que los estimulaban. En Vitoria, en 1488, para ir a su sinagoga, los judíos tenían que pasar entre dos filas de hombres y mujeres que les escupían, propinaban empujones y les llamaban perros.

Hubo como un deliberado propósito por parte de los regimientos de restringir sus actividades, molestarles, fatigar su estancia para inducirles a marchar. Se valían de mil procedimientos como reducir el recinto de la judería, privarla de sus puertas o dificultar el aprovisionamiento; no eran pocos los casos en que se prohibía la venta de víveres en el barrio judío para que sus moradores tuvieran que salir a aprovisionarse en mercados cristianos y a los precios fijados por éstos. El amplio volumen que hasta 1488 tuviera la judería de Segovia quedó reducido a casi nada cuando la ciudad aprobó unas nuevas Ordenanzas que fueron confirmadas por el Consejo Real. Las juderías, estrechas e insalubres, eran verdaderos guetos insuficientes para su población y ni

[11] Ejecutoria de la sentencia el 30 de enero de 1489. A.G.S. Sello, fol. 284.

siquiera tenían seguridad de que en un momento dado, como sucedía en Plasencia, la ciudad reclamase un nuevo traslado con el pretexto de que no se garantizaba bien la separación.

El caso malagueño

Málaga era en el reino de Granada una excepción, pues poseía una judería legalmente reconocida por el *'amir*. Sucedió que fue también la única ciudad mora que, tras haber llegado a un principio de acuerdo para su rendición, no cumplió, ofreciendo larga resistencia. La población musulmana no podía ser culpada porque las tropas africanas de voluntarios de la fe habían sido autoras de la ruptura. Mucha menos responsabilidad podía atribuirse a los judíos. Ello no obstante, los Reyes decidieron dar un escarmiento ejemplar: se negaron a aceptar otra cosa que la rendición sin condiciones y condenaron a todos los habitantes a esclavitud (agosto de 1487). Esto quería decir que quienes no pagasen el rescate que se les señalaría, podían ser vendidos como esclavos en cualquier país. El rescate global de los judíos de Málaga se fijó en 10 millones de maravedís; esto indica, seguramente, que no eran demasiados. Primero se tomaron y tasaron los bienes inmuebles, muebles y joyas que los prisioneros pudieron entregar, pero esto no alcanzaba más allá de la mitad de la cifra. Unos cuantos, los más ricos, pudieron pagar su parte y quedaron libres. A los demás se los envió al Corral de Jerez de Sevilla, la antigua judería, a esperar el resultado de las gestiones que veinte procuradores, en su nombre, estaban ya realizando en las juderías castellanas para conseguir una especie de suscripción. Abraham Seneor y su yerno Mayr Melamed en 1490 llegaron a un acuerdo con los Reyes: la libertad de los judíos a cambio de un segundo reparto de 10.000 castellanos de oro (4.850.000 maravedís) entre todas las aljamas. Un buen ejemplo de solidaridad sefardita pero un buen ejemplo, también, de los intereses económicos preferentes por parte de la Corona.

Comprobación inquisitorial

Al tiempo que disminuyen las apelaciones ante el Consejo, aumentan, a partir de 1488, las peticiones de seguro real y salvaguardia

completa, señal inequívoca de que la sensación de inseguridad también crecía. La Inquisición, al revelar los delitos de herejía que estaba descubriendo, provocaba oleadas de inquietud, especialmente entre los predicadores, que hallaban en las pruebas de las desviaciones motivo muy abundante para inquietar al auditorio. En Segovia, donde la acción inquisitorial alcanzó al obispo Diego Arias Dávila, que tuvo que huir a Roma para evitar implicaciones, los dominicos del convento de Santa Cruz, al que pertenecía Torquemada, se distinguieron notablemente.

En 1485 uno de estos predicadores empezó a poner en guardia a la población contra los judíos vendedores de alimentos, por el peligro que había en ingerir productos que hubiesen sido tocados por ellos. Las cosas llegaron tan lejos que el alcalde Francisco de Molina prohibió cocer en los hornos públicos el pan «cenceño» para evitar que manchara el pan cristiano. Los judíos no tenían hornos propios. El asunto pareció al Consejo Real de importancia suficiente como para nombrar dos jueces pesquisidores que fuesen a Segovia, Alvar Fernández de Villalpando y Ruy González de Puebla; de ellos por lo menos el segundo consta que era descendiente de conversos. No se tiene la impresión de que hayan remediado gran cosa porque, en vísperas mismas de la expulsión, un predicador de la Cruzada, fray Juan de Santo Domingo, exigió a los judíos que tomasen la indulgencia; cuando ellos se negaron amenazó con excomulgar a todos los cristianos que tuviesen algún trato con judíos y también a las autoridades segovianas si permitían a éstos abandonar su estricta judería.

Constantemente estamos haciendo referencia a los delitos descubiertos por la Inquisición y al peligro que, según ella, nacía de la presencia de judíos. Baer [12] ha hecho un recorrido por los procesos inquisitoriales, tarea en la que ha continuado trabajando Haim Beinart [13], tratando de averiguar cuáles eran las acusaciones concretas que se consideraban constitutivas de delito. Es una investigación imprescindible; aunque algunas de las confesiones, logradas por medio de amenazas, halagos o presiones, pueden ser falsas, resulta indudable que al ser

[12] Y. Baer, *A history...*, pp. 334-398.

[13] La documentación publicada por H. Beinart, *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, 4 vols., Jerusalén, 1974-1985, es especialmente importante, aunque se refiere casi toda a fechas posteriores a las contempladas en el presente trabajo.

aceptadas por los jueces es que respondían a lo que en su experiencia consideraban como posible. Al lector aguarda, si sigue su camino, una profunda decepción, pues no hay nada de espectacular ni de terrible; la mayor abundancia se encuentra en la denuncia de prácticas rituales como dar la paz o pedir perdón por las ofensas a sus convecinos el Yom Kippur; consumir alimentos rituales; rezar las oraciones propias del *sabbath*, etcétera.

Existen, sin embargo, tres grupos de acusaciones que sí podían revestir importancia. Eran muchos los conversos que en fechas muy recientes, posteriores incluso al establecimiento de la Inquisición, tomaban la decisión de volver al judaísmo; es como si el aumento de las persecuciones estuviese logrando el efecto contrario. Entre los propios judíos, que contagiaban de su entusiasmo a los conversos, se difundía la esperanza de que los turcos otomanos destruyesen la Cristiandad, los judíos serían entonces liberados por el Sultán como los desterrados a Babilonia lo fueron por Ciro. Mezcladas con las prácticas «judaizantes» aparecían otras muchas que eran brujería, sortilegios y nigromancia.

El niño de La Guardia

Cuando se trata de sacrilegios, profanaciones o crímenes rituales, los investigadores carecen de toda suerte de datos que no sean informaciones indirectas. De pronto, en el caso de La Guardia de Toledo, nos encontramos con un proceso en toda regla, conservado en su mayor parte, accesible por haber sido publicado [14]. La primera sorpresa que después experimentamos es la de ver que ni en el Decreto de expulsión ni en los varios centenares de documentos relacionados con el mismo, tanto en Castilla como en la Corona de Aragón, se encuentra la menor referencia a este episodio. Sin embargo, era algo muy reciente (17 de diciembre de 1490-16 de noviembre de 1491) y contenía todos los materiales deseables para sostener la inculpación calumniosa (sacrilegios, brujería, asesinato ritual) que se vertía sobre los judíos. Además,

[14] Editado por F. Fita, «La verdad sobre el martirio del Santo Niño de La Guardia», *B.A.H.*, XI, 1987, pp. 7-134. Un análisis muy detallado del mismo lo realiza Y. Baer, *A history...*, pp. 398-423.

el proceso había terminado con una sentencia seguida de ejecuciones que consideraban probados los hechos. Hemos de convenir que el silencio es algo muy extraño.

Entiendo que el mejor modo de servir al lector de este libro es hacer una relación de los sucesos. A principios de junio de 1490 fue detenido en Astorga un converso, Benito García, de quien se sospechaba llevaba en sus alforjas Formas consagradas. Conducido ante el vicario de la diócesis, que la gobernaba por hallarse la sede vacante, confesó que, desde 1485 y empujado por otro cristiano nuevo, de nombre Juan de Ocaña, y por varios miembros de una familia de Tembleque que usaban el apellido Franco, estaba tratando de retornar a su antigua fe judía. Se trataba de un delito que entraba de lleno en la competencia de la Inquisición y fue enviado por tanto a Segovia, donde actuaba una sección del famoso tribunal: en la cárcel se encontró con un joven zapatero judío, Yosef (Yucé) Franco. ¿Cómo un judío, que teóricamente no podía ser juzgado por la Inquisición, se encontraba en aquel lugar?, ¿había sido previamente bautizado retornando después al judaísmo? Por otra parte cabe sospechar que hubiera deliberada intención en ese ayuntamiento a fin de provocar indiscreciones.

El proceso nos informa de que Yosef Franco pidió a los miembros de la Inquisición que diesen noticia de dónde se hallaba al Rab mayor, Abraham Seneor, con ruego de que le enviasen un rabino que pronunciara sobre él las bendiciones de los agonizantes, como si estuviera decidido a perseverar en su condición de judío hasta la muerte. No consta que Seneor haya sido informado ni tampoco es posible probar que hubiera podido intervenir de haberlo pretendido. Un doctor, Antonio de Ávila, haciéndose pasar por rabino, visitó al reo en la cárcel y recibió de él la confesión de que once años antes había tomado parte con otros varios judíos en el asesinato ritual de un niño cristiano en La Guardia (Toledo) un día de Viernes Santo que, según esta declaración confidencial, tenía que corresponder al año 1479. Pero cuando los jueces le llamaron el 27 de octubre de 1490 y le ordenaron repetir la declaración, Franco dijo que él no había tomado parte en el crimen ni lo había presenciado, pero que estaba seguro de su exactitud porque lo había oído de labios de un converso, Alonso Franco, que sí estaba entre los autores.

Se recabó una orden firmada de fray Tomás de Torquemada en cuanto inquisidor general para la detención de ocho personas, seis

conversos vecinos de La Guardia (el antes mencionado Benito García, Juan de Ocaña, Alonso, Lope, García y Juan Franco, hermanos entre sí) y dos judíos que eran nuestro conocido Yosef Franco de Tembleque y Moses Abenamías de Zamora. La Inquisición reclamaba en este caso a los judíos por ser cómplices materiales en un delito contra la fe cristiana. Pero Torquemada, alegando sus muchas ocupaciones en estos momentos, no quiso tomar el proceso a su cargo. Todos los detenidos fueron llevados a Ávila —y no a Toledo, tribunal más próximo— a fin de que pudieran llevarse a cabo todos los interrogatorios pertinentes; fueron jueces designados del caso Pedro de Villada, Juan López de Cigales y fray Fernando de Santo Domingo.

El 17 de diciembre de 1490 el tribunal leyó a Yosef Franco la acusación que contra él se había redactado, partiendo de sus propias confesiones y de las que se habían obtenido de Benito García y probablemente de otros testigos. Se le imputaba ante todo el robo de una Forma ya consagrada, así como de la participación en el asesinato del niño, cuyo nombre no figura en ningún momento en el proceso, con objeto de practicar una ceremonia de hechicería, mezclando la Forma con la sangre y el corazón del asesinado; por este procedimiento confiaban provocar una epidemia de rabia en todas las villas de aquella región. Los jueces consideraron todos estos hechos como prácticas reales. Franco, en voz alta, respondió que aquello era mentira y el defensor de oficio negó rotundamente la acusación. Ante las contradicciones que en los acusados y sus testigos se habían producido y la negativa posterior a admitir hechos antes declarados, los jueces inquisidores ordenaron someter a tortura a Yosef Franco y Benito García. Las confesiones arrancadas por este procedimiento, y las que se solicitaron y obtuvieron de otros testigos, originaron un conjunto de datos contradictorios que los jueces después ordenaron: ahora las acusaciones afectaban a un gran número de judíos y de conversos. En una ocasión, según confirma el proceso, Franco negó por entero un cuestionario que se le hizo pero, al ser torturado, lo admitió.

Como resultado de las declaraciones, que en su inmensa mayoría fueron prestadas bajo amenaza o bajo tortura, el tribunal consideró como hechos probados que, años antes —nunca se estableció con precisión la fecha—, judíos y conversos de La Guardia, en número impreciso aunque la lista de culpables detenidos sí les parecía correcta, habían conspirado para, sobre una Forma consagrada y el corazón de un

niño sacrificado ritualmente, realizar en el interior de una cueva sortilegios capaces de provocar terribles daños a la población cristiana. Para entender cómo estas acusaciones podían ser seriamente sostenidas es necesario tener en cuenta que, en toda Europa, en estas postrimerías del siglo XV, la creencia en hechicerías, sortilegios y demás prácticas de brujería y satanismo estaba muy extendida. Procesos y sentencias contra hechiceros y discípulos del Diablo se daban en todas partes. Por eso, aunque los hechos fuesen falsos —ésta es una convicción personal y por tanto indemostrable— fueron creídos: no tenían que estar convencidos los jueces de la eficacia de los sortilegios; estaban ocupándose de quienes habían cometido actos horribles porque sí lo creían. En consecuencia fallaron que cinco de los acusados eran culpables y dignos de sufrir la pena de muerte.

Dos de éstos eran judíos y la Inquisición no podía ejercer potestad. El 11 de noviembre de 1491 los inquisidores pasaron los hechos a conocimiento del corregidor, alcaldes y regidores de Ávila así como a los letrados de este concejo, quienes confirmaron la pena de muerte. Se salvaron las formas, pues la Inquisición no pronunció esta sentencia, que quedó a cargo de los jueces ordinarios. El 16 de noviembre los cinco condenados perecieron en la hoguera. Hubo con posterioridad inquietud entre los judíos, puesto que el 9 de diciembre del mismo año el Consejo Real otorgó una salvaguardia completa a dicha aljama.

La devoción al llamado hoy Santo Niño de La Guardia comenzó muy pronto. La lectura atenta del proceso deja, en el investigador actual, la impresión de que no hubo pruebas reales de ninguno de los hechos que en el mismo se mencionan; cabe dentro de lo posible que se haya pretendido robar, en este o en otros casos, una Forma consagrada, pues supersticiones en torno a su naturaleza sobrenatural se habían formado, pero esa posibilidad no parece comprobada. Mucho menos en el caso del niño, que habría desaparecido en torno a 1479, pero de quien no se da el nombre, ni el de sus padres, ni existe pariente alguno que presente una reclamación. Todo permanece en el más absoluto anonimato. Las confesiones y denuncias, además de incoherentes, son contradictorias y, en ciertos momentos, revelan la intención de los reos de buscar la benevolencia de los jueces acusando a los demás. Estas deficiencias tan graves no escaparon probablemente a la percepción de los contemporáneos, que evitaron hacer referencia al

proceso: incluso en el seguro otorgado a Ávila y su aljama [15] se habla sólo de «dos judíos de La Guardia» condenados y ejecutados por la Inquisición, pero no se amplían detalles. En Ávila un judío fue apedreado en los días siguientes a la ejecución y los miembros de la aljama pasaron por mal trance de temor. Pero nada más.

El decreto de expulsión

Importa destacar un aspecto novedoso que encontramos tanto en la expulsión de Andalucía como en el proceso del Santo Niño: la Inquisición había logrado al fin, de manera indirecta, extender el brazo de su poder hasta englobar a los judíos. Había llegado el momento de poner en marcha la «solución final» que, desde el punto de vista de los inquisidores, consistía en que todos los israelitas residentes en España pasaran bajo su autoridad; para ello era menester dar una orden que obligase a emigrar a cuantos no estuviesen dispuestos a convertirse en cristianos. Es difícil sustraerse a la tentación de establecer, como hicieron los cronistas judíos posteriores, una relación entre este hecho y el término de la guerra de Granada [16]. Debe advertirse que ninguna prueba existe que la confirme, aunque las tres razones, no de carácter fiscal, que dichos autores presentan, son dignas de tenerse en cuenta:

a) Mientras la guerra de Granada no hubiese concluido, la inseguridad del reino impedía que los Reyes pudieran pensar en acometer una empresa difícil que iba a provocar durante meses ciertas perturbaciones.

b) La unidad religiosa era un objetivo que entraba dentro de los programas políticos de los Reyes Católicos. Pero en su consecución la conquista de Granada era el primer paso imprescindible, mientras que la expulsión de los judíos era el segundo. Antes de concluir el primero no querían poner en marcha los posteriores.

[15] El seguro de 9 diciembre de 1491, en A.G.S. Sello, fol. 127.

[16] S. Haliczer, *loc. cit.*, *American historical Review*, 78, 1973, p. 163, y A. Marx, «The expulsion of the jews from Spain. Two news accounts», *Jewish Quarterly Review*, 20, 1908, pp. 240 y ss.; 23, 1911, p. 257, coinciden, a muchos años de distancia, en admitir dicha relación, pero situándola en el terreno de los intereses económicos: a los Reyes Católicos no les convenía prescindir de la contribución judía, que era esencial para el sostenimiento de la guerra.

c) Una leyenda circuló entre los judíos, según la cual Fernando o Isabel, o ambos, habrían hecho una promesa devota, casi un voto, de expulsar a los judíos si Dios les ayudaba a eliminar el reino de Granada [17].

Entramos asimismo en el campo de la leyenda, que ha creado actitudes muy persistentes que hacen que, todavía hoy, sea Isabel objeto de particular odio entre los descendientes de los sefarditas. Concretar en una sola persona —o en tres, al añadirse Fernando y Torquemada— es cómodo, pero guarda escasa relación con la verdad. No fue decisión de personas individuales sino más bien opinión generalizada entre quienes tenían entonces el poder: una convicción de que resultaba necesario, y por consiguiente, ventajoso. Pero vayamos a las leyendas, que resultan en extremo instructivas. Recientemente Yolanda Moreno ha proporcionado el texto de la crónica hebrea más importante, aún no traducida, *Séder 'Eliyahu Zuta*, de rabí Eliyahu bar 'Elqanah Capsali [18].

La pérdida de Alhama —y esto coincide con el llanto dolorido del autor del romance— fue «llave del reino de Rimón y comienzo de Israel en la desolación». El protagonismo en el odio a los judíos se atribuye, en este texto, a la «pérfida reina» Isabel, inducida por «un perturbador de Israel» (Torquemada) que «fue nuestro destructor». Ella fue quien primero hizo el voto, viendo que sus valientes caballeros no podían conquistar Granada:

> si entregas a este pueblo en mi mano, sacrificaré a Israel, que está sentado en mi reino, y le expulsaré de mi protección.

Pero Fernando se resistía. Parafraseando a Isaías, su mujer llegó a decirle:

> motivo tienes para amar a los judíos porque tú eres hueso de sus huesos y carne de su carne; por eso me odian los judíos, tu pueblo, porque has sido para ellos apoyo y sostén.

[17] Poseemos tres crónicas traducidas al castellano que dan breves noticias, aunque muy interesantes: *El libro de la Cábala de Abraham ben Salomon de Torrutiel* y un fragmento histórico de *José ben Zadic de Arévalo*, editados por F. Cantera y Burgos, Salamanca, 1928; Salomon ben Verga, *Séfer Sébet Yehudá*, trad. F. Cantera, Granada, 1927, y Yosef ha-Cohen, *Emeq ha-Baká*, trad. P. León Tello, Madrid, 1964.

[18] Y. Moreno, «La conquista de Granada y la expulsión de Sefarad según las crónicas hispano-hebreas», *El Olivo*, 3-4, 1977, pp. 71-82.

Según Eliyahu, fue esta diferencia de opinión causa de discordia entre ambos esposos. Pero, al fin, pudo más la amenaza sobre Fernando de que no se le respetase si se empeñaba en defender «la sangre de Israel» y en «un día de tiniebla y oscuridad, día de nubes y de densa niebla» hizo también voto solemne a Dios de que si conquistaba Granada expulsaría a todos los judíos de sus reinos.

Frente a las leyendas, destinadas a conservar entre los sefardíes la memoria, amarga y terrible, del exilio, la documentación castellana aparece escueta y sumamente fría. Los Reyes Católicos, «vir et uxor unanimes», no dejan traslucir la menor diferencia entre sí, mientras justificaban su decisión con argumentos que no ofrecían novedad alguna respecto a los que, por lo menos desde principios del siglo XIV, se venían proponiendo. Las esperanzas de lograr la conversión se habían disipado, el peligro de la presencia judía se confirmaba y sólo quedaba como salida ejecutar la expulsión. Como, al mismo tiempo, no querían que su imagen de soberanos cuidadosos del derecho y del cumplimiento de las leyes fuese perjudicada, establecieron las condiciones previstas en el derecho común:

a) La existencia de dos delitos sociales suficientemente graves —usura y «herética pravedad»— que justificasen la eliminación de una fuente de donde ambos nacían; de este modo se llegaba a la adopción de un mal menor para evitar el mal mayor.

b) Concesión de un plazo juzgado suficiente para que los afectados por la orden de expulsión pudieran elegir entre las dos vías que se les brindaban: la salida del reino o la incorporación a la sociedad cristiana por medio del bautismo.

c) Otorgar a los afectados entera disposición de sus bienes muebles e inmuebles sin más limitaciones que las establecidas por las leyes del reino. No se pretendía, como en Francia, o como en las modernas expulsiones de los jesuitas, acompañar el destierro con la confiscación.

El borrador definitivo del decreto, en que estas tres condiciones se contemplaban, fue presentado a los Reyes por fray Tomás de Torquemada el 20 de marzo de 1492 [19]. De acuerdo con la estructura adoptada para el gobierno de la Monarquía, correspondía su redacción al Consejo de Inquisición. Se publicó en Granada, donde moraban los

[19] M. Kriegel, *op. cit.*, p. 79.

soberanos, el 31 de marzo de 1492 y posteriormente en todas las ciudades. Los judíos disponían de un plazo de cuatro meses, que debía concluir el 31 de julio, para vender todos sus bienes inmuebles —o transmitirlos a otras personas con poder para hacer la venta después— y salir de España con el producto de esta venta y los bienes muebles, guardando sin embargo la ley que prohibía la salida de oro y plata [20]. El plazo fue escrupulosamente observado porque Torquemada, teniendo en cuenta los días empleados en los pregones en todo el reino, añadió luego otros nueve. De este modo el 10 de agosto fue término final, una semana exactamente después de que la flota de Colón partiera para su primer viaje exploratorio: no hay por consiguiente posibilidad de establecer una correlación de fechas, como algunas veces se ha pretendido.

En el documento no se mencionaba de una manera expresa el verdadero objetivo que se perseguía, es decir, hacer que la fe judía y las prácticas a ella anejas fuesen radicalmente desarraigadas en la Península. Pero sí se explicaba el modo en que podían los judíos sustraerse al destierro: si se bautizaban después de haber vendido sus bienes o regresaban a la Península después de haber salido para ser cristianos, tenían derecho a recuperarlos pagando tan sólo la misma suma que a ellos dieran los compradores. No se planteaba la conversión en términos de estricta disyuntiva sino como alternativa de reserva para un mandato unívoco: los judíos debían salir, sólo podían permanecer los no judíos.

Las circunstancias empujaron entonces a Isaac ben Judah Abravanel a convertirse en cabeza de la comunidad que se negaba a abandonar la fe de sus mayores, aunque tampoco quería desarraigarse de la tierra donde sus antepasados vivieran durante muchas generaciones. Años más tarde, viviendo en Italia, explicó a sus amigos y parientes como había hecho una gestión, sin duda durante su larga estancia en Santa Fe, arreglando las cuentas de sus arrendamientos, para conseguir de los Reyes un plazo abonando por el permiso de residencia una

[20] Ejemplar original, en A.G.S. Patronato Real, leg. 28, n.º 6, publicado en mis *Documentos*... El correspondiente a la Corona de Aragón ha sido publicado por A. de la Torre, *Documentos de Política Internacional de los Reyes Católicos*, IV, pp. 7-31. Otras ediciones, en Amador de los Ríos, *op. cit.*, III, pp. 603-606; F. Fita, *B.A.H.*, XI, 1887, pp. 512-520, y F. Baer, *Die Jüden*..., II, pp. 404-407.

indemnización [21]. En esto fracasó. Pero de tal gestión nació luego la leyenda de origen cristiano en la cual, para impedir que los Reyes Católicos cediesen al brillo del dinero, fray Tomás de Torquemada habría arrojado un crucifijo en la mesa diciendo que Judas había vendido a Jesús por treinta dineros y ahora ellos se proponían venderle por treinta mil. No hay razones para creer en la veracidad del episodio [22].

Exposición de motivos

Atengámonos a lo que el decreto dice; en su larga exposición transmite la verdad oficial, fuera de ella apenas contamos con otra cosa que opiniones y suposiciones gratuitas. Ante todo debe señalarse que las referencias se limitaban a cuestiones estrictamente religiosas y a la denuncia inquisitorial que iba por el mismo camino, no a otra cosa. El reino —comenzaba diciendo— padecía una amenaza gravísima que había llegado a extenderse: la «herética pravedad». Si no se eliminaba, la sociedad cristiana perecería. Las Cortes de Toledo decidieron separar radicalmente a los judíos de los cristianos para evitar que estos últimos resultaran dañados, pues los inquisidores habían explicado como la convivencia era causa «del mayor de los crímenes y más peligroso y contagioso como es éste» (la herejía). Además

> se prueba que (los judíos) procuran siempre, por cuantas vías y maneras pueden, de subvertir y subtraer de nuestra santa fe católica a los fieles cristianos.

Establecido el principio de la perversidad congénita al judaísmo, se pasaba a explicar las medidas que se habían tomado, en especial la expulsión de Andalucía,

[21] B. Netanyahu, *op. cit.*, p. 280, utilizando fuentes posteriores, ha podido comprobar la realidad de estas gestiones.

[22] Menéndez Pelayo apuntó una idea que modernamente ha sido recogida por Nicolás López Martínez, *op. cit.*, p. 357; Fernando e Isabel se decidieron a decretar la expulsión de los judíos porque no querían verse expuestos a un nuevo levantamiento seguido de matanzas. Es cierto que, como hemos observado en páginas anteriores, el clima de hostilidad iba creciendo, pero no parece que haya bastado para alcanzar el grado necesario de violencia. Ningún indicio poseemos que permita sustentar esta hipótesis.

> creyendo que aquello bastaría para que los de las otras ciudades y villas y lugares de los nuestros reinos y señoríos cesasen de hacer y cometer lo susodicho.

Pero esta esperanza falló

> porque cada día se halla y parece que los dichos judíos crecen en continuar su malo y dañado propósito donde viven y conversan.

De ahí la consecuencia: no era cuestión de castigar personas que hubiesen cometido delitos concretos sino de suprimir de raíz la colectividad judía,

> porque cuando algún grave y detestable crimen es cometido por algún colegio o universidad, es razón que tal colegio o universidad sean disolvidos y anihilados y los menores por los mayores y los unos por los otros punidos, y que aquellos que pervierten el bueno y honesto vivir de las ciudades y villas y por contagio pueden dañar a los otros, sean expelidos.

Aclarados los motivos, el documento pasaba a explicar cómo podía llevarse a cabo la expulsión sin incurrir en injusticia ni ir contra el derecho. Los judíos, que, por su condición de tales, no formaban parte de la comunidad política y civil que constituía el reino, disponían de cuatro meses para tomar la más terrible decisión de su vida: abandonar la fe para integrarse o abandonar el territorio para conservarla; durante dicho plazo quedarían bajo la protección del más fuerte seguro real que las leyes contemplan. Estaban autorizados a llevarse todos sus bienes, pero, como la prohibición expresa y rigurosa de la exportación de oro, plata, joyas, moneda, caballo y armas no fue suspendida, es evidente que tal opción estaba muy restringida. Podían sacar mercancías para venderlas en destino. Expresamente el decreto mencionaba un procedimiento, las letras de cambio, dinero-papel; condición muy favorable a los banqueros italianos. En abril de 1492 otra carta extendida por el Consejo Real recordó a todas las autoridades que durante la salida no podrían percibir de los judíos portazgos, roda ni otros derechos mercantiles [23].

[23] La carta, en A.G.S. Sello, 1492, IV, fol. 39.

Aunque el plazo estimado para la realización de los pregones fue de nueve días, tenemos datos que aseguran que en algunos lugares hubo mayor retraso. En Huete algunos judíos armaron un alboroto en las calles, gritando que «tenían cuatro años para salir, mal que pese a los herejes de los confesos». Todo el mundo tuvo muy claro que la medida apuntaba contra el judaísmo y menudearon las invitaciones para que se convirtiesen, sustrayéndose a la expulsión.

XIII

EL DESTIERRO

Conversión de Seneor

Llegados a este punto, los historiadores comienzan a preguntarse cuál era la preferencia de Fernando e Isabel: emigración en masa de los judíos o conversión. No estamos seguros de poder dar una respuesta. Durante los cuatro meses que mediaron entre la promulgación del decreto y la salida, se intensificaron las predicaciones y se produjeron, como consecuencia de ellas, algunos bautismos. Los Reyes tomaron a estos conversos bajo su protección ordenando, en ciertos casos, que se les hiciera entrega de aquella parte de sus bienes que debía corresponderles como herencia [1]. También apoyaron con firmeza a los que, después de la salida, regresaron para ser cristianos. Tras haber fracasado las gestiones que los Mendoza hicieron para conseguir permiso de permanencia en favor de los judíos que formaban parte de su séquito, el duque del Infantado envió a Luis de Sepúlveda a Maqueda para tratar de convencer a los judíos de esta localidad y de Torrijos para que se bautizaran [2]. Maqueda poseía un aljama importante con dos sinagogas y la salida de sus componentes significaría la ruina para la villa.

[1] Orden de pagar las deudas a Diego Muñoz, contraídas cuando era judío (11 de agosto de 1492. A.G.S. Sello, fol. 197). Otra el 4 de mayo de 1492 al corregidor de Badajoz para dar a Garci Rodríguez de Escobar los bienes de su padre Cetia. A.G.S. Sello, fol. 362.

[2] Instrucciones del duque a Sepúlveda publicado por F. Baer, *Die Jüden...*, II, p. 411-413. A.G.S. Diversos Castilla, leg. 8, fol. 127. En caso de que decidieran irse, Sepúlveda tenía orden de facilitar la venta de sus bienes repoblando luego la judería con moros. Una de las dos sinagogas sería destinada a mezquita.

Sepúlveda tenía poderes de los Reyes para prometer que, si se convertían, se les garantizaba exención completa de tributos durante varios años así como salvaguardia también completa frente a la Inquisición. La respuesta fue negativa. Sepúlveda tenía instrucciones para garantizar la venta de bienes y también para llevar musulmanes en sustitución de los judíos expulsados.

También sabemos que el bautismo de los personajes más importantes se rodeó de gran solemnidad: Abraham de Córdoba, que recibió el sacramento el 31 de mayo, tuvo como padrinos al cardenal Mendoza y al nuncio pontificio. Pero a este respecto los golpes más sonoros fueron cuando Abraham Seneor y su yerno Mayr Melamed, con toda su familia, ingresaron en la Iglesia católica el 15 de junio de 1492 [3]; la ceremonia tuvo lugar en el monasterio de Guadalupe y los Reyes fueron padrinos [4]. En su favor se resucitaron apellidos que pertenecían a la antigua nobleza, pues Abraham se convirtió en don Fernando Núñez Coronel y Mayr en don Fernando Pérez Coronel. Apenas pasados unos días, el antiguo Rab mayor recibió nombramientos de regidor de Segovia, miembro del Consejo Real y contador mayor del príncipe de Asturias [5], además de las empresas fiscales que ya regentaba. Sus hijas, Isabel y Francisca, fueron dotadas con juros perpetuos [6]. Entre sus descendientes llegaría a contarse sor María Jesús de Agreda.

También sabemos que los judíos del condado de Luna, que se convirtieron en masa, siguiendo las sugerencias de los Osorio, vieron condonada una deuda de 700.000 maravedís que sobre ellos pesaba [7].

Estos datos permiten formular la hipótesis de que el interés de los Reyes se centraba en lograr el mayor número de conversiones. Si es así

[3] *Cronicon de Valladolid*, Codoin XIII, p. 195.

[4] La conversión del Rab mayor causó sin duda gran impacto. Fue bastante brusca pues el 29 de mayo todavía ordenaba el Consejo que se le abonase una deuda de 700.000 maravedís para no retrasar su salida (A.G.S. Sello, fol. 539). Entre los judíos circularía más tarde la leyenda de que su conversión había sido el último sacrificio para mejor poder defender a su pueblo.

[5] Isabel recibió uno de 20.000; Francisca, otro de 10.000. A.G.S. *Mercedes y Privilegios*, leg. 136, fols. 24 y 25.

[6] *Documentos...*, pp. 438-439.

[7] Informe del juez Enciso, en A.G.S. Diversos Castilla, leg. 8, fol. 98, *Documentos...*, pp. 498-500.

tampoco cabe duda de que se sintieron defraudados, pues aunque no poseemos datos estadísticos precisos, no cabe la menor duda de que el número de desterrados superó ampliamente al de convertidos. Hay cierta lógica en esto: las persecuciones sufridas durante un siglo habían producido una depuración, de tal modo que existía entre los judíos residentes en España una gran fortaleza en cuanto a su fe, la cual les movía a afrontar las dificultades y peligros de la emigración; por otra parte la amenaza inquisitorial era demasiado seria como para disuadir a aquellos que podían verse tentados a una conversión ficticia. De este modo el decreto de 1492 no produjo la conversión de los judíos españoles, sino su dispersión. De ello se derivaron después dos consecuencias: Manuel de Portugal y los Reyes Católicos, en relación con los musulmanes granadinos, tomarían precauciones para obstaculizar el exilio forzando de este modo numerosas conversiones.

La perseverancia de los Abravanel

El bautismo de Abraham Seneor transfirió a Isaac Abravanel una especie de primacía entre los judíos. Ya hemos indicado cómo trató de negociar una demora en la salida. Estuvo en Santa Fe bastante tiempo, usando de la autorización real, ahora fácil de obtener porque con motivo de la expulsión se estaba permitiendo a los judíos viajar por Andalucía. Negoció, ante todo, detalles de la marcha, barcos a contratar y fletes a pagar, empresa en la que intervinieron, en nombre de Fernando, Luis de Santángel, escribano de ración, y el banquero genovés Francisco Pinelo [8]. Los Reyes hicieron a Isaac objeto de consideraciones singulares. En su calidad de arrendatario de impuestos le alcanzaba en aquellos momentos una deuda con la contaduría de más de un millón de maravedís; se aceptó que la saldase haciendo entrega de los pagarés de sus propios deudores, que la Corona se encargaría de cobrar más tarde, y así se le dio finiquito [9]. En agradecimiento por los servi-

[8] El 18 de junio de 1492 los Reyes ordenaron al corregidor de Cartagena que hiciera cumplir escrupulosamente el contrato de estas carracas genovesas, una de las cuales era de Juan Antonio de Negro. A.G.S. Sello, fol. 99.

[9] Las cuentas de Abravanel de 20 de mayo de 1492 (A.G.S. Sello, fol. 251) constituyen un documento de valor excepcional para medir la forma en que se ejecutó la expulsión. Cada resguardo aparece mencionado con su valor.

cios prestados, Fernando le concedió sacar por el puerto de Valencia, con destino a Italia, oro, moneda y joyas hasta un valor de mil ducados. A mediados de junio tenía todo dispuesto para la marcha: fue, al parecer, uno de los primeros en emprenderla.

Habían surgido, mientras tanto, algunas gravísimas dificultades. Isaac explicó a los Reyes y a su Consejo cómo su hermano Jacob, consorcio en todas las empresas, estaba preso en Plasencia junto con su mujer, según órdenes emanadas del duque de Plasencia, porque los pagarés que poseía no eran suficientes para satisfacer la deuda procedente de la percepción de impuestos y aunque Fernando Núñez Coronel y Luis Alcalá, antiguos judíos, se habían ofrecido para garantizar sus deudas, las autoridades de la ciudad se negaban a ponerle en libertad [10]. Un alcalde de Corte, Fernán Gómez de Alcover, fue despachado con premura a Plasencia y obtuvo la libertad de Jacob. La cuestión, sin embargo, se había complicado.

Aprovechando la ocasión que le deparaba la prisión de su patrón, un pastor cristiano, a quien Jacob Abravanel tenía encomendada la custodia de un rebaño de 140 vacas, trató de pasar con ellas a Portugal y venderlas. Detenido por los alcaldes de sacas, afirmó que las llevaba subrepticiamente por orden de su dueño; entre el pastor y los guardas hubo un corrompido acuerdo, quedándose el primero con 40 reses y repartiéndose los segundos las otras 100. El Consejo intervino rápidamente para castigar a los ladrones, recuperando el dinero producto de la venta e indemnizando con él a la víctima [11].

De este modo los Abravanel se encontraron libres y dispuestos; parece que el 20 de julio de 1492 ya no estaban en España [12].

[10] Órdenes de libertad 18 y 20 de junio de 1492. A.G.S. Sello, fol. 95-96. El cargo de sus rentas se pasó a Isaac Abravanel. *Ibidem*, fol. 112.

[11] 24 de junio de 1492. A.G.S. Sello, fol. 91. Publicado por F. Baer, *Die Jüden...*, II, pp. 418-19.

[12] En esta fecha Yehudá aben Simon de Sigüenza reclamaba el cumplimiento de un contrato que había tenido a medias con Isaac Abravanel en las rentas de aquella ciudad y Toledo. A.G.S. Sello, fol. 146.

Bienes comunales de las aljamas

Dice el cronista Andrés Bernáldez, cura de la villa de Los Palacios, cercana a Sevilla [13], y testigo presencial de estos sucesos, que la orden de destierro no provocó en los judíos depresión moral, sino, al contrario, una especie de exaltación religiosa: los rabinos, comparando esta salida con el éxodo de Egipto, les animaban diciendo que no tardaría en producirse una nueva manifestación del maravilloso poder de Dios; los más ricos ayudaban a los más pobres y, para subvenir las necesidades de éstos, se tomó el acuerdo de aplicar a éstos el producto de la venta de los bienes comunales [14]. Las dificultades que los judíos encontraron para vender los bienes raíces, tanto privados como comunes, fueron, sin embargo, muy grandes: una oferta brusca, a realizar en corto plazo, en un país pobre en capitales y en el que muchos se felicitaban con la esperanza de que, llegado el plazo, tendrían que abandonar muchos de estos bienes, arruinó los precios. Al mismo tiempo la necesidad de convertir el producto de estas ventas en mercancía o letras de cambio, ponía a los judíos en manos de los banqueros italianos, que aprovecharon cumplidamente la oportunidad. En algunos lugares los concejos trataron de impedir las ventas, diciendo que los judíos no tenían derecho a hacerlo, fomentando de este modo la inquietud de los posibles compradores, entre los que se sembraba la duda de si se les consentiría en el futuro retenerlos. El Consejo Real tuvo que intervenir muchas veces para recordar la norma jurídica de que se había reconocido a los judíos pleno derecho sobre sus bienes, privados y públicos, y, por tanto, que los compradores podían sentirse seguros en su posesión [15].

Hubo dificultades en especial para la venta de bienes comunales. Después de la salida se declaró que todos aquellos que hubieran que-

[13] A. Bernáldez, *Crónica*, p. 652.

[14] Un error de lectura deslizado por Joseph Jacob, *An inquiry into the sources of the history of the jews in Spain*, Londres, 1894, pp. 147-148, ha sido causa de que se creyera que el 25 de mayo una carta de los Reyes Católicos prohibió la venta de bienes comunales. La carta en cuestión, dirigida a Palencia y a otras ciudades (A.G.S. Sello, fol. 528) indica lo contrario: el concejo de Palencia había tratado de prohibir la venta de dichos bienes y los Reyes Católicos advirtieron que tenían derecho a hacerlo y que el producto de la mencionada venta sería aplicado a sufragar el viaje de los más pobres.

[15] Un curioso documento, las *Alegaciones* de Rodrigo de Mercado en 1494, sobre esta cuestión de las ventas, en F. Baer, *Die Jüden...*, p. 429.

dado, al carecer de dueño, pasaban a la Corona [16]. En algunos casos, como en Maqueda o en tierras de León y Astorga, los nobles se apoderaron de las sinagogas y las destinaron a otros fines o las derribaron aprovechando la madera y materiales de construcción. La villa de Agreda compró el edificio [17]. Cuando el hijo de Jamila, judía, regresó a Segovia convertido en Francisco de Benavente, encontró que la casa de su madre había sido ocupada por el cura y feligreses de San Esteban, que la habían convertido en servicio parroquial [18]. En Trujillo la sinagoga se convirtió en parroquia de la Encarnación [19] para atender a cristianos viejos y nuevos que ocupaban ahora la judería. La de Zamora fue iglesia de San Sebastián [20]. En Guadalajara se entregó a los mercedarios para instalar una enfermería para los religiosos [21]. La principal sinagoga existente en Segovia, junto con un hospital que le pertenecía, se convirtió en Estudio y Escuelas de Gramática, Lógica y Filosofía [22]. En cambio los cementerios se entregaban para usos privados [23].

La cuestión de los cementerios era especialmente delicada, porque para los judíos resultaba imposible levantar las cenizas de sus antepasados, destinados, a consecuencia de la expulsión, al olvido y profanación. No sabemos si hubo casos semejantes al de Vitoria. Aquí la ciudad tenía una deuda de agradecimiento con los judíos porque en una reciente peste médicos de esta religión habían desempeñado un papel muy sobresaliente en la atención a los enfermos. El 27 de junio la aljama llegó a un acuerdo con el regimiento: entregaría a la ciudad el cementerio recibiendo la promesa de que nunca se edificaría en aquella tierra, respetando el principio de que las cenizas sólo podían ser levantadas para trasladarlas a Jerusalén, cosa en aquellos momentos im-

[16] F. Baer, *Die Jüden...*, II, pp. 432-434, publica la relación de bienes comunales que pasaron al Fisco en Guadalajara (1499).

[17] Confirmación del 27 de enero de 1493. A.G.S. Sello, fol. 15.

[18] Orden de devolución del 8 de mayo de 1493. A.G.S. Sello, fol. 321.

[19] Donación del 9 de agosto de 1492. A.G.S. fol. 15.

[20] Agosto de 1492. A.G.S. Sello, fol. 3.

[21] Donación del 10 de septiembre de 1492. A.G.S. Sello, fol. 28. Posteriormente Juan de la Bastida reclamó que pertenecía a la iglesia de Santa María de la Fuente hacer un hospital de pobres y su reclamación fue atendida el 11 de septiembre de 1492. A.G.S. Sello, fol. 29.

[22] Donación del 15 de septiembre de 1492. A.G.S. Sello, fol. 22.

[23] Entrega del osario de Ciudad Rodrigo a Francisco de la Costana. A.G.S. Sello, 1492, VII, fols. 11 y 16.

pensable. Durante siglos, la ciudad ha cumplido el compromiso y el *Judizmendi* («campo de los judíos») ha sido jardín. A mediados del siglo XIX se comprobó el respeto a la promesa. La sinagoga, un solar inmediato y la piedra de las lápidas del cementerio pasaron a ser propiedad de la iglesia de Santa María la Mayor [24], pero la tierra no.

En 1947 la comunidad de Bayona, continuadora jurídica de la antigua aljama, nacido el Estado de Israel, que permitía el traslado de las cenizas a Tierra Santa, mostrando de este modo el agradecimiento por la ayuda prestada por el Gobierno del general Franco a los judíos durante el holocausto nazi, dispensó a la ciudad de Vitoria de su promesa. Pero el *Judizmendi* sigue siendo parque. Caso opuesto: el cementerio de Ávila fue entregado a Torquemada para que fuera parte de los bienes para el convento dominico de Santo Tomás [25].

Deudas y contratos

La brusquedad con que fue pregonada la orden de destierro sorprendió a los banqueros y comerciantes judíos en complicadas situaciones como deudores y acreedores, según los casos, de otros empresarios cristianos. Algunos contratos vencían antes del plazo de salida y era de temer que los castellanos demorasen el pago para eximirse; otros, en cambio, eran de fecha posterior, dando pretexto para no pagar. Parte de estas deudas se hallaban relacionadas, directa o indirectamente, con los arrendamientos de impuestos. Ante las peticiones de los judíos el Consejo Real declaró que no era posible en este caso acudir a la justicia ordinaria porque no había tiempo; de modo que se designarían jueces comisarios especiales para que en cada lugar y, a veces en cada empresa, fallasen sin demora todas las cuestiones [26]. En el caso concre-

[24] Donación del 30 de junio de 1493. A.G.S. Sello, fol. 33.

[25] Entrega del 23 de marzo de 1494. A.G.S. Sello, fol. 1. Publicado por F. Fita, *B.A.H.*, XI, 1887, pp. 427-429.

[26] La primera orden del 30 de abril a Sigüenza, Almazán, Medinaceli, La Puebla y Morón, en A.G.S. Sello, fol. 287. Siguen: 5 de mayo a García Cotes, corregidor de Burgos (fol. 513), a Pedro Cepeda de Tordesillas (fol. 101) y al corregidor de Badajoz (fol. 307). El mismo día se nombra un juez a petición de Haim Muza de Medina de Pomar (A.G.S. Diversos, leg. 8, fol. 102) y el 8 de mayo otro a demanda de Samuel de Soto (A.G.S. Sello, fol. 331). El 12 del mismo mes se nombra a Francisco Cabrera para Peñafiel (A.G.S. Sello, fol. 538).

to de los arrendamientos la resolución fue exigir la inmediata entrega de lo ya recaudado, pasando la obligación de cobrar el resto a los contadores, como se hizo con Abravanel.

Todas estas operaciones fueron facilitadas por la presencia de Abraham Seneor y otros conversos recientes en la Corte; ellos no iban a marcharse y, por tanto, los compromisos que asumieran estarían garantizados. Debatiendo este asunto con los procuradores de los judíos el Consejo Real también aceptó otro procedimiento para saldar las deudas consistente en admitir que los pagarés de cristianos, debidamente garantizados, podían emplearse como dinero contante a la hora de satisfacer deudas de judíos con otros empresarios o con la administración. Los contratos vencidos antes de la fecha fatídica del 9 de agosto de 1492 podían y debían ser ejecutados sin dilación por los jueces comisarios [27]. Pero en cuanto a aquellos contratos que venciesen después del 10 de agosto, no quedaba a los judíos otra opción que la de traspasar sus resguardos a otras personas para que los cobrasen a su debido tiempo. Aquí es donde Luis de Alcalá, Fernando Núñez y Fernando Pérez Coronel tuvieron una intervención decisiva, convirtiéndose en depositarios de muchas deudas todavía insatisfechas.

Hasta aquí hemos expuesto cuestiones que el Consejo Real resolvió en términos de derecho, quiero decir, ateniéndose a la legislación vigente. No siempre fue así. El Consejo Real, actuando como suprema autoridad en materias judiciales, había recibido instrucciones de resolver, de forma muy rápida, «sin figura de juicio», todos los conflictos de tal manera que no hubiese oportunidad ni pretexto por el que dejara de cumplirse la salida en la fecha prevista. Cierto número de acreedores de judíos presentó su demanda: si se iban antes de haber cobrado no creían que los fiadores, procuradores o apoderados que dejaran les pagasen; para ellos la solución, prevista en la ley, era que permaneciesen presos hasta haber abonado su deuda. Pero el Consejo Real rechazó esta solución: los judíos tenían que salir en la fecha prevista y

[27] Instrucciones del 6 de junio a Juan Alvarado, alcaide de Medina de Pomar, y a las justicias de Torremormojón y Campoo (A.G.S. Sello, fols. 167-168 y 139); el 7 a Carrión, Sahagún y provincia de Palencia (*ibidem*, fols. 180-181); el 26 de junio al corregidor de Ávila (*ibidem*, fol. 82). Desde esta fecha en adelante advertimos cierta premura para que no se retrase el momento de la salida. Jueces para Palencia, Carrión, Dueñas, Astudillo, Castrogeriz, Segovia, Salamanca y Soria (A.G.S. Sello, 1492, VI, fol. 149, y VII, fols. 87, 89 y 100).

nadie podía disponer prisión por deudas hasta después de haberse cumplido los plazos [28].

Tenemos, como muy significativo, el caso de los laneros. Muchos comerciantes burgaleses, conversos en su mayoría, empleaban como factores a judíos que se encargaban de ir por las aldeas comprando la lana. Con frecuencia la compra se efectuaba mediante contrato, antes del esquileo de las ovejas. Uno de estos empresarios era García de Matanza, el cual había entregado ciertas cantidades de dinero a judíos de Villalpando, Valderas y Villafáfila para tal negocio. Ante el decreto se puso muy nervioso y solicitó de los alcaldes que ordenaran la prisión de tales personas y el secuestro de sus bienes a fin de garantizar su deuda. El Consejo Real decidió que dos judíos, Santo Aben Mayr y Santo Aben Bueno, que eran al parecer los dirigentes de la operación de compra y los responsables ante García de Matanza, entregasen a éste fianzas satisfactorias; hecho esto, los judíos quedarían en libertad y podrían vender sus bienes e irse [29].

La solución se complicó. Matanza informó de que Santo (Semtob) Aben Bueno había abandonado ya Castilla. El hijo de éste, Abraham, que había llegado a Valderas —muy próxima a la frontera de Portugal—, afirmando que lo hacía por sus negocios, fue detenido por los alcaldes; otros dos judíos sufrieron la misma suerte en Carrión y uno en Miranda de Ebro. Abraham informó al Consejo: si le tenían preso, impidiéndole reunir la hacienda de su padre, ¿cómo iban a arreglar cuentas con los comerciantes de Burgos y disponerse a la marcha? El Consejo le dio la razón [30]. Fue entonces, en los últimos días de junio, cuando recopilando todos los datos de que disponía, reiteró sus advertencias: los acreedores no podían ni exigir el pago adelantado de las deudas ni secuestrar bienes ni reducir a prisión a los deudores; dando fianzas y seguridades de pago podían éstos vender sus bienes y ausentarse. No cabe duda de que se había dado a la salida prioridad absoluta.

[28] Así se cumplió. Por ejemplo hallamos el 7 de junio orden de liberar a Yosef y Judah de Salamanca (A.G.S. Sello, fol. 179), el 26 de junio a Yosef Farrach en Dueñas (*ibidem*, fol. 300) y el 22 de agosto a Salomon y Moses Harache «para que puedan irse» (*ibidem*, fols. 207-208).

[29] La orden es del 24 de mayo de 1492. A.G.S. Sello, fol. 533.

[30] Carta a los alcaldes de Valderas del 26 de junio de 1492. A.G.S. Sello, fol. 145.

Los consejeros habían descubierto que el principal obstáculo para una puntual salida no venía de los grandes empresarios, sino de aquellos otros que se habían imbricado en el mundo de los pequeños negocios con la sociedad cristiana. Hemos podido indentificar quince jueces comisarios, que sin duda no son todos los que se nombraron, a los que se dieron precisas instrucciones: en cada localidad, presentadas sus cartas credenciales que les permitían operar de forma ejecutoria, convocarían ante sí dos personas, una designada por los deudores y otra por los acreedores, harían la tasación de los bienes raíces poseídos por los judíos, que acreditarían al pago de las deudas, de modo que estos últimos sólo tendrían que abonar o recibir, según los casos, la diferencia. Entre los días 5 y 6 de junio se despacharon numerosas cartas en tal sentido [31]. La orden siempre era coincidente: era imprescindible que el 9 de agosto se fuesen todos.

La primera denuncia

Los acreedores de los judíos no dejaron de protestar, considerando una irregularidad cobrar en especie y no en dinero, pero el Consejo se mantuvo firme; a fin de cuentas podía creerse que una tasación hecha por comisarios cristianos nunca establecería el valor de los bienes por encima de lo que realmente significaban. Sin embargo, tenemos también el convencimiento de que servía para evitar el envilecimiento de las haciendas judías y esto era probablemente lo que molestaba. A la Corte parecía interesarle sobre todo que los judíos tuviesen sus capitales cuanto antes convertidos en dinero y éste en poder de los banqueros italianos, pues era el medio de que los perjuicios económicos de la expulsión fuesen disminuidos. Las letras de cambio eran útiles para los comerciantes relacionados con Burgos, Toledo, Sevilla, Valencia, Murcia o Cartagena, que proyectaban viajar a Italia o a Portugal, pero no para los que iban a Marruecos.

Los judíos invirtieron gran parte de su dinero en mercancía autorizada, pero también en oro y plata, que trataron de pasar subrepticia-

[31] Cartas del 5 de junio a Carrión, Castrogeriz, Monzón de Campos, Amusco, Calatañazor, Olmedo y Paredes de Nava. A.G.S. Sello, fols. 137, 192, 197, 292 y 295.

mente [32], y en cierta proporción lo consiguieron contando con la complicidad de algunos funcionarios. El contrabando resultaba prácticamente indispensable para los pobres, que no tenían la posibilidad de insertarse en operaciones de comercio. Estas prácticas fueron denunciadas ya muy pronto. Sordas amenazas comenzaron a pesar sobre los bienes dejados en España.

Entrado el mes de junio de 1492 se formularon algunas graves denuncias: en una aldea cercana a Medina del Campo, Crevillejo de la Cruz, se acusó a los judíos de vender como bienes propios las prendas de sus préstamos [33] así como de haber practicado la usura. Las denuncias se hicieron tan insistentes que el 14 de julio, yendo contra sus propias instrucciones, el Consejo ordenó la prisión de un judío de Frómista, Abraham Tovi [34]. El clamor de las protestas se extendió por toda la cuenca del Duero porque los deudores estaban viendo una oportunidad para no pagar. En julio de 1492, cuando faltaban pocas semanas para el plazo final, el Consejo tuvo que designar jueces comisarios para Salamanca, donde se estaba suspendiendo el pago de créditos, que habían sido hechos con la autorización expresa del regimiento de la ciudad [35].

No hubo concesiones ni demoras en cuanto a la fecha: desde el 9 de agosto, excepto unos pocos presos, ningún otro judío debía seguir pisando el suelo español.

Los que salieron

No conocemos el número de judíos que vivían en España en el momento de promulgarse el decreto de 31 de marzo de 1492; menos

[32] Orden del 13 de mayo de 1492 a Sancho de Paredes para averiguar el oro y la plata que sacaban los judíos por Cáceres. Otra del 4 de junio a Diego de Vera para hacer lo mismo en Badajoz. A.G.S. Sello, 1492, V, fol. 289 y VI, fol. 84.

[33] Comisión a Alonso Quintanilla del 26 de mayo de 1492. A.G.S. Sello, fol. 530.

[34] La más antigua protesta conocida es la del 6 de junio, que se comunica al corregidor de Olmedo. El 26 se presentaron denuncias en Canillas y Piñel de Yuso. El 28 se pasó el asunto a la Hermandad porque se relacionaba con las Ferias y el transporte de lana. Entonces Quintanilla tuvo que intervenir. A.G.S. Sello, fol. 192, 281, 290 y 165. El 5 de julio se registra en Castrogeriz y el 14 se ordena la prisión. A.G.S. Sello, fol. 123 y 171.

[35] Comisión a Honorato de Mendoza, corregidor en Salamanca, del 6 de julio. A.G.S. Sello, fol. 100.

aún podemos responder a la pregunta de cuántos salieron. Lo que aquí vamos a proponer es por tanto una aproximación al tema, sin pretensiones de exactitud [36]. Los investigadores actuales se muestran unánimes en cuanto al rechazo de cifras fantásticas que en otro tiempo se manejaron y que nos llevarían a admitir que la Península Ibérica tenía una densidad de población cercana al absurdo. Ytzhak Baer, que es, como hemos explicado, probablemente el mejor especialista en temas judíos españoles, propuso ya hace más de medio siglo un límite máximo de 200.000 almas —es decir, 30.000 familias en Castilla y 6.000 en Aragón— y de ellas unos 150.000 emigrantes [37]. La base de su cálculo era el cronista Bernáldez, único que se decidía a dar cifras y, al mismo tiempo, el que daba la sensación de poseer detalles más precisos [38], porque Zurita, que escribió un siglo más tarde, teniendo a la vista relaciones y documentos que desconocemos, mostró amplia vacilación y, al formular cifras hipotéticas, vacilaba entre dos extremos inconciliables: 170.000 ó 400.000 personas.

Hoy, gracias a la abundante documentación recogida, podemos aproximarnos al tema desde otras fuentes de información. Como hemos explicado, durante la guerra de Granada se exigió de los judíos una contribución especial que se llamó del «castellano de oro» porque cada casa tenía que abonar una moneda de este tipo. Tras un debate con los procuradores de las aljamas, se fijó en 1482 el montante global en 12.000 monedas. Teóricamente esto significaría que tal era el número de casas existentes en Castilla. Pero esto no es cierto, por-

[36] La nueva actitud tiene su base en el trabajo de I. Loeb, «Le nombre des juifs de Castille et d'Espagne au Moyen Age», *Revue d'études juives*, XIV, 1887, pp. 161-172, quien declaró que las fuentes de que disponemos obligan a renunciar al descubrimiento de cifras reales absolutas.

[37] El artículo de F. Baer, «Die Vertreibung der Jüden aus Spanien», *Almanach des Schocken Verlags für 1697-1936*, me es conocido a través de la minuciosa recesión que hizo J. M. Millás, *Vallicrosa en Sefarad*, VI, 1943, pp. 163-188. Baer partía de un índice muy alto, 5,5 personas por familia, mientras que los demógrafos actuales recomiendan no pasar del 3,5.

[38] Bernáldez, *Crónica*, pp. 651-652, afirma que sus datos proceden de una carta de rabí Mayr a su suegro Abraham Seneor y «de uno que llamaban Zentollo y era de Vitoria, al cual yo puse nombre Tristán Bogado, fui yo certificado que había en Castilla más de treinta mil judíos casados e que había en Aragón seis mil casados en que había más de ciento sesenta mil almas». Es, por otra parte, muy difícil entender qué se considera casar en el siglo XV.

que en 1485 se cobraron 18.000, en 1487 14.000 y en 1486 y 1488 sólo 10.000 [39]. No podemos admitir que el número de familias variara en estas proporciones de unos años a otros. El tipo de imposición quería decir que se fijaba un montante global estimado acerca de la capacidad contributiva y que luego se haría un reparto equitativo entre todas las familias.

Tampoco es así, puesto que los pobres estaban exentos y, sobre todo, porque en la recaudación no se observó el reparto estricto. Hasta 1485 se siguió el procedimiento de cobrar de la misma forma que se estaba percibiendo el «servicio y medio». Pero en la Asamblea de Valladolid de 1486, que presidió Abraham Seneor, se solicitó de los reyes, y éstos aceptaron, que, para aliviar la carga que para los pobres esto significaba, se distribuyera sólo la tercera parte entre todos por igual, siendo las otras dos terceras partes cobradas por el método de la «estima», es decir, proporcionalmente a las rentas de cada cual. De aquí se desprenden dos conclusiones: que, en efecto, hay una relación proporcional directa entre la suma abonada por una aljama y el número de personas que la componían, pero que el número de monedas nada tenía que ver con el censo total de la población sefardí [40].

Disponemos de un cuadro bastante completo de las sumas que cada aljama tuvo que abonar en todos estos años. También estamos empezando a conocer el número de cabezas de familia existentes en algunas de ellas; por ejemplo, había 26 casas en Burgos, 65 vecinos en Hita [41], 130 vecinos en Cáceres y 168 en Talavera entre 1477 y 1487 [42]. Si establecemos una proporción simple entre lo que estas juderías pagaron entre 1486 y 1491 más una relación con los abonos de otras aljamas, nos encontramos situados ante un total de unidades impositivas de judíos castellanos de 14.400 mínimo y 15.300 máximo, exactamente la mitad de la que indicara Bernáldez. Todo esto —insisto— es

[39] Documentación publicada en F. Baer, *Die Jüden...*, II, pp. 366-371 y en *Documentos...*, pp. 65-72.

[40] M. L. Margolis y A. Marx, *Historia del pueblo judío*, Buenos Aires, 1945, p. 464, propusieron aceptar el cálculo de 1487 como si se tratara del número exacto de familias, 14.000. No explican la razón por la que prefiere este año y no otro; acaso porque esta cifra indicaba un término medio.

[41] F. Baer, *Die Jüden...*, II, pp. 419-421.

[42] Datos precisados por F. Baer, *ibidem*, p. 348, y Fita, «Padrón de los judíos de Talavera que se hizo entre los años 1477 y 1487», *B.A.H.*, 1883, pp. 321-338.

vago, impreciso, hipotético, pero sin duda mucho más próximo a la realidad que una cifra mencionada al paso, redondeando, como instintivamente hacen todavía hoy los contemporáneos de los sucesos. La siguiente pregunta es: ¿cuál es la equivalencia que existe entre unidad impositiva y número de personas? Si aceptamos 3,5, como Russell ya propuso, nos encontramos ante una cifra de poco más de 50.000 individuos para Castilla; añadiendo a éstos los exentos y también los procedentes de la Corona de Aragón, parece lógico afirmar que de ningún modo sobrepasaron los judíos afectados por el decreto las 100.000 almas. Ladero Quesada propone rebajar mucho este número y probablemente tiene razón.

Esta población se hallaba muy repartida; tras la extinción de algunas juderías, aún figuraban 216 aljamas en el padrón de 1491; entre ellas sólo a diez –Segovia, Toledo, Trujillo, Guadalajara, Ocaña, Almazán, Soria, Ávila, Valladolid y Murcia– podían atribuírseles conjuntos que significaran en torno a las 300 familias; abundaban los núcleos de 40 ó 50 vecinos. Comarcas enteras carecían de juderías. Había dos en Galicia, Orense y La Coruña, una en el País Vasco, Vitoria, y ninguna en Asturias. La dispersión, efectuada a tenor de los caminos mercantiles y no del orden geográfico, representaría también una dificultad a la hora de organizar la salida. Lo más conveniente, buscando medios de vida, era Italia y también lo más caro. Para muchos, la única solución viable era pasar a Marruecos, tierra musulmana. Desde aquí se podría tal vez llegar a Jerusalén, la meta de todo buen judío, o acogerse a la protección prometida por el Sultán de Estambul.

El tránsito

La marcha a finales de julio –hubo algunos madrugadores aislados– tuvo el aire de un movimiento religioso, esperanzados, como sus rabinos les prometían, con alguna manifestación maravillosa del poder de Dios. La descripción de Bernáldez es impresionante:

> salieron de las tierras de sus nacimientos chicos y grandes, viejos y niños, a pie y caballeros en asnos y otras bestias, y en carretas, y continuaron sus viajes cada uno a los puertos que habían de ir; e iban por los caminos y campos por donde iban con muchos trabajos y

> fortunas, unos cayendo, otros levantando, otros muriendo, otros naciendo, otros enfermando, que no había cristiano que no hubiese dolor de ellos y siempre por do iban los convidaban al bautismo y algunos, con la cuita, se convertían y quedaban, pero muy pocos, y los rabíes los iban esforzando, y hacían cantar a las mujeres y mancebos y tañer panderos y adufos para alegrar la gente, y así salieron de Castilla.

Algunos grupos contrataron los servicios de oficiales reales para que les acompañasen en el viaje, salvándolos de violencias y represalias [43]. El infante don Enrique, lugarteniente en Cataluña, encomendó esta tarea a Luis de Monroy [44]. Consta que se cometieron abusos en estos viajeros.

La mayor parte de los desterrados tomó el camino de Portugal; en esta frontera se les cobró ocho cruzados por cabeza a cambio de un permiso de estancia de sólo ocho meses. Una flota de 25 buques, mandada por Pedro Fernández Cabrón, que tenía mucha experiencia en navegación a Canarias y a la costa africana, se concentró en Cádiz cobrando un pasaje elevado por el traslado a Orán; llegados a este puerto, y a pesar del seguro que estaba dispuesto a conceder el corsario genovés Fragoso, los judíos no se atrevieron a desembarcar y retrocedieron hasta Arcila. La adversidad del tiempo obligó despues a los barcos a hacer una arribada forzosa en Cartagena y Málaga, donde tampoco fueron autorizados a desembarcar. Algunos, entonces, se convirtieron. Llegados a Arcila permanecieron aquí mucho tiempo, hasta que se les reunieron otros que, en marzo de 1493, embarcaban en Portugal. Setecientas casas de judíos fueron autorizadas a permanecer en este reino, pagando fuerte rescate.

La decisión tomada durante el largo período de estancia en Arcila era instalarse en Marruecos, donde ya vivían otros judíos desde mucho tiempo antes. Los cronistas insisten en acentuar los malos tratos de que los desterrados fueron objeto en aquel reino: los soldados encargados de su custodia robaban sus bienes y violaban a sus mujeres. A pesar de estas noticias, sin duda exageradas, los sefarditas pudieron en Marruecos proceder a la redacción de nuevas Ordenanzas para la convivencia

[43] Comisión a Alonso Montaya del 26 de junio de 1492. A.G.S. Sello, fol. 146.
[44] F. Baer, *Die Jüden...*, II, pp. 914-915.

logrando que las autoridades las confirmasen; curiosamente, el sefardismo como carácter diferencial, incluyendo el uso de la lengua y la conservación del folklore, se mantuvo de modo persistente.

Violencias hubo, seguramente, en todas partes: el corregidor de León, Juan de Portugal, fue acusado de quebrantar el decreto de expulsión cohechando a los oficiales públicos en 30.000 maravedís [45]; en Fuente de la Piedra (Medina del Campo) los pocos judíos que allí habitaban vieron impedida la venta de sus bienes [46]; en Ciudad Rodrigo y Fresno de los Ajos se establecieron derechos de tránsito que antes no existían [47]; en Cataluña se descubrieron numerosas extorsiones [48]; el duque de Plasencia, Álvaro de Estúñiga, confiscó bienes y deudas de sus servidores, acusándolos de usura [49]; unos desaprensivos establecieron entre Bóveda de Toro y Zamora un paso que antes nunca existiera y cobraron peaje sobre los viandantes [50]. Pedro y Fernán López de Illescas cobraron seis mil doblas a un numeroso grupo de judíos —más de seis mil, puesto que percibían un florín por los de menos de ocho años y 400 maravedís por los mayores— comprometiéndose a llevarlos a Fez y Tlemncén y luego los abandonaron. Un pastor descubrió, cerca de Plasencia, un zurrón lleno de monedas de plata, que pertenecía a un judío al que unos contrabandistas asesinaron tras haberse comprometido a pasarle a Portugal ocultamente con todo su dinero [51].

Tenemos la seguridad de que nuestro conocimiento de estos abusos es apenas una pequeña parte de los que se cometieron. Los gestos generosos, si es que hubo, cosa más que probable, no llegan a la documentación y se encuentran, por tanto, sepultados en el olvido. El 5 de octubre de 1492 Fernando pediría a la ciudad de Florencia que permitiese a un oficial de la Corona de Aragón que hiciera, entre los se-

[45] *Documentos...*, p. 442.

[46] *Documentos...*, p. 447.

[47] *Documentos...*, pp. 451-453.

[48] Carta al infante Enrique del 18 de julio. F. Baer, *Die Jüden...*, I, pp. 915-916.

[49] Incitativa del 18 de junio de 1492. A.G.S. Sello, fol. 139.

[50] El 5 de septiembre el Consejo dio orden de abrir la investigación (*Documentos...*, pp. 464-465). En noviembre se cursaron órdenes para detener a los responsables. A.G.S. Sello, 1492, XI, fol. 236.

[51] Una comisión del 3 de febrero de 1493 en *Documentos...*, pp. 505-506, otra en octubre de 1492 a Juan de Valderrama para que averigüe los daños causados por Pedro y Fernando López. A.G.S. Sello, fol. 53.

farditas allí refugiados, un informe de los daños, sobornos, cohechos y malos tratos que hubieran padecido en la salida [52].

Algunos, muy pocos, procedentes de las aljamas del norte, se embarcaron en Laredo en las flotas que iban a Londres y Flandes, desde donde podían alcanzar aquellas ciudades alemanas u orientales en donde aún se autorizaba su permanencia. Bernáldez dice que dos mil —sin duda hay que rebajar la cifra— pasaron a Navarra; el 9 de marzo de 1492 Fernando les otorgó un salvoconducto especial para atravesar el territorio aragonés y embarcar en Cataluña, rumbo a Italia; tenían que concentrarse en Mallén, donde podían permanecer treinta días; allí les recogieron Luis Díaz y Miguel de Gotor, que, Ebro abajo, sin entrar en poblado, debían llegar a Tortosa; por este servicio tenían que pagar dos ducados por cabeza [53].

Un último grupo, atravesando La Mancha, embarcó en Cartagena en las carracas que Luis de Santángel y Francisco Pinelo, como dijimos, fletaron a Juan Antonio de Negri, genovés. Éstos fueron directamente a Italia.

Los que retornaron

Algunos de los desterrados, tras la amarga experiencia vivida en Portugal o Marruecos, regresaron a la Península alegando que querían hacerse cristianos o presentando certificados de que habían recibido el bautismo. Esto obligó al Consejo de la Inquisición a replantear las promesas que se hicieran en el decreto de expulsión: el 10 de noviembre de 1492 fue extendida una carta de amparo y defendimiento real a todos los que quisieran regresar, haciéndolo por Badajoz, Ciudad Rodrigo o Zamora, donde el obispo o su provisor y alguna de las autoridades de cada ciudad tendrían que presenciar el bautismo o certificar la validez de los testimonios que trajeran [54]; en estas condiciones se reiteraba la orden de devolución de todos los bienes por el mismo precio

[52] F. Baer, *Die Jüden...*, II, p. 429; A. Torre, *Documentos de política internacional*, IV, p. 71.

[53] A. Torre, *op. cit.*, IV, pp. 137-140.

[54] *Documentos...*, pp. 487-489.

que recibieran más las mejoras. Un seguro enteramente semejante se comunicó a los refugiados en Navarra el 30 de julio de 1493 [55].

De nuevo nos encontramos ante la imposibilidad de traducir nuestros datos en cifras fehacientes. En la documentación hasta ahora recogida y que corresponde tan sólo a aquellos casos en que los interesados tuvieron que reclamar ante la justicia la devolución de sus bienes, he podido establecer una lista de por lo menos 177 nombres. Debe advertirse que se trata, en general, de cabezas de familia, lo que permite suponer que cada uno representa una pequeña colectividad. Por ejemplo, Francisco del Águila afirma que se convirtió con 53 personas [56], Galfón Falcó dijo que con él venían «muchos» [57], Juan Pérez de la Concha menciona cinco [58] y Juan de Vargas se bautizó con su mujer, sus nueve hijos y hasta la criada, una familia entera [59]. Algunos eran importantes: Isaac ibn Wakar, médico como sus ilustres antepasados, fue autorizado a traer consigo los libros de su ciencia, pero no ejemplares del Talmud, Biblia hebrea o rituales de oración [60]; el gran empresario abulense Isaac Tamaño pasó a llamarse Fernando de Alborchicón [61]; otro judío, que ahora se llamaba Francisco García, se incorporó al rango de los caballeros en la ciudad de Guadalajara [62]. Algunos tenían que hacerse perdonar la saca de cosas vedadas y los reyes lo otorgaron [63]. Otros, en cambio, venían reclamando justicia, como Rodrigo de Dueñas, que hizo encarcelar a Francisco Mellado porque cuando se embarcó en su nave no sólo había robado su hacienda, sino que también había violado a su hija [64].

En teoría, los bautizados se integraban en la sociedad cristiana con los mismos derechos que los cristianos viejos sin que la Inquisición tuviera motivos para sospechar una judaización previa. Desde el primer

[55] *Documentos...*, pp. 526-527.

[56] Carta de 23 de noviembre de 1492. A.G.S. Sello, fol. 205.

[57] Carta de 20 de noviembre de 1492. A.G.S. Sello, fol. 26.

[58] Carta de 18 de abril de 1493. A.G.S. Sello, fol. 21.

[59] Octubre de 1494. A.G.S. Sello, fol. 295.

[60] 9 de enero de 1493. A.G.S. Sello, fol. 52. *Documentos...*, p. 504.

[61] 12 de diciembre de 1493. A.G.S. Sello, fol. 84.

[62] 4 de octubre de 1494. A.G.S. Sello, fol. 192.

[63] Primer caso registrado, el de Juan Gutiérrez, el 31 de marzo de 1493. *Documentos...*, pp. 512-513.

[64] 4 de febrero de 1494. A.G.S. Sello, fol. 95.

momento se vio que no iba a ser así. Nadie creía en la sinceridad de los que se convirtieran durante el viaje o retornaban ahora para ser cristianos; los que hicieran opíparos negocios comprando a bajo precio bienes judíos, veían la reaparición de los legítimos dueños con irritación. El 24 de octubre de 1493 el Consejo Real presentó a la firma de los Reyes un documento dirigido a los obispados de Osma, Cuenca y Sigüenza, amenazando con graves penas a quienes injuriasen a los neófitos o les llamasen «tornadizos» [65]. A la inversa, los vecinos de Cabezuela, cerca de Plasencia, protestaron de que la devolución de bienes les perjudicaba [66].

La salida de los judíos de España revistió los caracteres completos de uno de esos dramas históricos que se repiten, a la vista de todos y no en secreto; por eso el sufrimiento de aquellos millares de seres constituye una lección, la cual vemos reproducirse con las mismas o distintas personas en los más diversos lugares. Cuando una sociedad llega a convencerse de que posee una verdad absoluta, cae a menudo en la tentación no de transmitir esa verdad, tendencia legítima y hasta loable, sino de imponerla, destruyendo todo aquello que entiende que se le opone. Lo hace además —así se comporta la naturaleza humana— con la íntima convicción de que está haciendo un bien. Esto sucedió en la España de 1492. Es verdad que no hubo campos de concentración ni asesinatos y hasta se guardaron ciertas formas jurídicas; pero ello debe atribuirse al peso que aún tenía la doctrina cristiana, que es siempre un límite a las acciones injustas de los hombres.

Asomaban, en el planteamiento de la expulsión, algunas de las características propias del Estado moderno, en especial el desprecio hacia todo cuanto se oponga a su propio crecimiento. Estaba ya presente la arrogancia del poder político que impone a todos los hombres plena sumisión, que no tardaría en reclamar para cada príncipe el derecho a imponer su religión. En Bernáldez, tantas veces citado, poseemos un testigo excepcional de la mentalidad que se imponía: viéndolos pasar, «desnudos, descalzos y llenos de piojos, muertos de hambre», a muchos cristianos se les removían las entrañas. Pero no se consideraban culpables de estas desdichas; los judíos lo eran: «ved qué desventuras —así escribió el cronista—, qué plagas, qué deshonras, vinieron del pe-

[65] *Documentos...*, pp. 528-29.
[66] Orden al corregidor, del 18 de marzo de 1494. A.G.S. Sello, fol. 455.

cado de la incredulidad» [67]. Seguían culpando a los judíos, empeñados en mantener su vida propia, su fe.

Confiscación de deudas

La mayor parte de las deudas en que los judíos figuraban como acreedores no pudieron ser liquidadas antes de su marcha; quedaron sus recibos depositados en otros empresarios, cristianos viejos, conversos antiguos y recientes, los cuales se encargarían de cobrarlos en los plazos y forma que los distintos contratos indicaban. Pero, como ya hemos explicado, en el momento de iniciarse la marcha, una aldea de Medina, Crevillejo, a la que pronto se unió otra, Rodilana [68], denunció los numerosos «fraudes de usura» cometidos en dichas deudas. La cuestión quedó pendiente, al negarse el Consejo Real a tolerar ninguna demora en el plazo de salida, pero mientras tanto las autoridades de Medina del Campo hicieron pregonar, durante la Feria, que nadie estaba obligado a responder de los pagarés mientras no se hubiera demostrado que los préstamos eran legítimos. Esta decisión revestía gran importancia, pues las Ferias eran ya el gran mercado para la contratación del dinero y de las letras de cambio.

Examinada la cuestión por el Consejo Real, éste dictaminó que todos aquellos préstamos en los que no se hubiera producido «fraude de usura» tenían que ser satisfechos de la forma acordada, pero que, en todo caso, las leyes de Madrigal seguían siendo de obligado cumplimiento. Esto sucedía el 17 de agosto. Pocos días después, ante denuncias presentadas por la ciudad de Soria, admitió que podía decretarse una demora general en aquellos casos en que fuera menester proceder a un esclarecimiento [69]. El 10 de septiembre del mismo año, mientras arreciaban las denuncias, se decretó con carácter general la suspensión de pagos en todas las deudas judías hasta que los jueces competentes decidieran, en cada caso, si había o no «fraude de usu-

[67] A. Bernáldez, *Crónica*, p. 654.

[68] Comisión del 17 de agosto de 1492 sobre este asunto, en *Documentos...*, pp. 461-462.

[69] *Documentos...*, pp. 463-464.

ra»[70]; sólo se exceptuaron de esta medida los resguardos que poseía el cardenal Mendoza, los de la diócesis de Toledo y los resultantes de finiquito otorgado a Isaac Abravanel.

Algunos corregidores, merinos y adelantados comenzaron a recibir, desde el 6 de octubre, encargo de examinar en sus comarcas respectivas todas las deudas que quedaran a fin de establecer con claridad a quiénes pertenecían los resguardos, cuál era el origen del préstamo y si éste podría considerarse legítimo o no a fin de pagarlo[71]. Pronto comenzaron las liquidaciones: la más antigua que conocemos es significativamente la referida a los depósitos que tenían Luis de Alcalá y Fernán Núñez Coronel[72].

En este preciso momento se interpuso otra cuestión. Desde mediados de mayo de 1492 estaban entrando en el Consejo Real informes de que los judíos, ayudados por contrabandistas y por los propios guardas de la Frontera, estaban sacando oro, plata y moneda por los lindes de Cáceres, Arroyo del Puerco, Badajoz y Valencia de Alcántara. El 13 de mayo se cursaron instrucciones a Sancho de Paredes, en su calidad de alcalde mayor de sacas de Cáceres, para que investigase a fondo el asunto e informase; el primer resultado de la investigación fue enviar a la cárcel a Francisco de Cáceres, corregidor de Valencia de Alcántara, en compañía de otros muchos funcionarios todos ellos acusados de cohecho[73].

El Consejo Real examinó el asunto y decidió que en la comisión del delito habían intervenido dos clases de personas: ante todo los judíos, que debían considerarse como autores del hecho, y después los oficiales que les ayudaron a cometerlo; unos y otros debían ser castigados. A principios de septiembre de 1492 se designaron por lo menos siete comisionados, expertos en tales asuntos, con orden de levantar los atestados correspondientes: el que realizó el juez Enciso en las comarcas de León, Oviedo y Astorga y el que levantaron Fernando Gómez y Fernando Suárez en Ciudad Rodrigo[74] nos son conocidos. De

[70] Confirmada después el 7 de noviembre. A.G.S. Sello, fol. 227.

[71] Las instrucciones a Juan de Rivera y al corregidor de Segovia, en A.G.S. Sello, 1492, X, fol. 51, t. 56.

[72] *Documentos...*, pp. 484-487.

[73] A.G.S. Sello, 1492, V, fol. 289 y VI, fol. 84.

[74] A.G.S. Diversos de Castilla, leg. 8, fols. 98 y 113.

ambos resultaba que muchos nobles e hidalgos, oficiales y alcaldes habían participado en la operación de salida de monedas y metales preciosos. No conocemos los castigos que se aplicaron, único modo que tendríamos de precisar en sus detalles la operación: ¿se trataba siempre de cohechos o había casos en que antiguos compromisos y relaciones de amistad habían intervenido? No hay respuesta.

Se aplicó a los judíos, que ya no residían en España, el mismo procedimiento de las cartas de marca, tan perturbadoras del comercio por su justicia. Todos los bienes, pagarés, resguardos, títulos de deuda o letras de cambio que fuesen propiedad de judíos —los depositados, pero no los transmitidos— quedaron confiscados. Se advirtió a los banqueros genoveses instalados en Burgos, Sevilla, Toledo, Murcia y Cartagena que si dejaban de pagar las letras en su destino y las ingresaban en el tesoro público, recibirían un beneficio del 20 % [75]. Al parecer, algunos judíos influyentes como Moses Arragel y sus hermanos, Samuel y Jacob, que contaban con el poderoso patronato de la Casa de Mendoza, fueron excluidos de esta medida. La investigación de los bienes pendientes y deudas impagadas, caso por caso, quedó cerrada el 26 de julio de 1494, fecha en que se pasó a todos los lugares la orden de que las deudas judías aún sin cobrar se ejecutasen inmediatamente, ingresándose en el Fisco su importe [76].

Los judíos trataron de resarcirse apoderándose, donde podían, de mercancías de comerciantes españoles llegadas, de una u otra manera, a su poder.

... Y FIN

Ha llegado el momento de concluir este trabajo. Para comodidad de los lectores se ha reducido el número de notas críticas a lo estrictamente imprescindible. Pero la documentación de que el investigador dispone es abundante y rica: en ella aparecen los hechos vivos y palpitantes, más de lo que la pluma aséptica del historiador puede reflejar. El drama histórico de la destrucción del judaísmo ibérico, cuya califi-

[75] La provisión general fue dada el 30 de octubre de 1493.

[76] La orden se conserva en A.G.S. *Libros de Cámara*, leg. 1, fol. 82-83.

cación despierta como es lógico fuertes controversias, no se reduce únicamente a cifras y esquemas sistemáticos. En toda Europa hubo una especie de satisfacción porque, al fin, también los monarcas españoles se habían decidido a prescindir de los judíos: el claustro de la universidad de París les felicitó por tan «sabia» medida. Muy escasa comprensión se mostró hacia los judíos en este nuevo exilio. Para los españoles era el resultado de su obcecación. En todas partes se les cobró dinero por el permiso de entrar. En Marruecos sufrieron vejaciones y algunos quedaron reducidos a la esclavitud. Los encargados del traslado los vejaron, insultaron y robaron sin el menor escrúpulo. Los que, llegados a Portugal, no podían pagar su impuesto, fueron enviados a las islas de los Lagartos. De este reino serían definitivamente expulsados en 1496 y de Navarra en 1499. Fecha final: el 5 de septiembre de este último año, Fernando e Isabel promulgaron una pragmática disponiendo que, en adelante, cualquier judío de cualquier origen, que fuera hallado en España, sería condenado a muerte y ejecutado, a menos que previamente hubiera dado a conocer su intención de convertirse al Cristianismo.

¿Cómo era posible que esto hubiese sucedido? Los investigadores vislumbran una sola explicación: maduraba el Estado moderno y comenzaba la escalada hacia ese principio de inflexible eliminación de los disidentes, religiosos o políticos, que le caracterizaría. Los judíos, por su parte, extrajeron sus propias conclusiones.

Isaac Abravanel, en las largas horas de soledad en Italia, volcó sus reflexiones en el comentario al Libro de Daniel que tituló *Las fuentes de la salvación*. Recordaba a sus lectores judíos que las desdichas de la Casa de Israel habían comenzado cuando en ella penetraron los vientos del racionalismo. La Profecía, sobre la que el Pueblo se sostiene, es un don del mismo Dios y no de ningún Activo Intelecto. Ahí, en las desviaciones filosóficas, se encontraba la raíz del mal, pues habían apartado a los judíos de la verdadera y única fe para hacerles entrar en el pensamiento científico. Entre todos los pueblos de la tierra sólo Israel ha recibido el don de la Profecía; únicamente él se mueve guiado por la Ley de Dios, mientras que todos los demás han de conformarse con la Ley natural. Su mensaje conducía a la esperanza en la llegada de un Mesías que no podía tardar, porque el segundo exilio constituía la prueba decisiva.

Salomon ibn Verga, el autor de *La vara de Judá*, completó este pensamiento, haciendo un balance de las

> violencias y persecuciones que padecieron los israelitas en tierra de infieles y que yo he traducido para que las conozcan y aprendan los hijos de Israel, y se convirtieran implorando piedad al Señor de las misericordias, de modo que Él, en gracia a los que sufrieron, perdone sus pecados y a sus aflicciones diga: basta.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Aaron ben Tahia, 110.
Aaron de Lincoln, 34.
Abdendeuth, 43.
Aben Yvex, 184.
Ablitas (linaje), 179.
Abner de Burgos, rebautizado Alfonso de Valladolid, 127, 148, 149, 210, 212.
Abraham, llamado el Barchilón, 100.
Abraham ben Samuel, 167, 168.
Abraham Bienveniste, 92, 192, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 273.
Abraham de Córdoba, 326.
Abraham de Fara, 287.
Abraham Harache, 273.
Abraham ibn David, 43.
Abraham ibn Ezra, 42.
Abraham ibn Shoshan, 92, 98, 100, 130.
Abraham ibn Zarza, 167.
Abraham Seneor, rebautizado Fernando Núñez Coronel, 246, 259, 260, 262, 263, 264, 312, 315, 325, 326, 327, 332, 337.
Abraham Shalom, 231.
Abraham Tovi, 335.
Abravanel (linaje), 100, 263, 264, 327.
Abulafia (linaje), 100, 162, 167.
Adán, 96, 223.
Agobardo, 59.
Agreda, María Jesús de, 326.
Águila, Francisco del, 342.
Agustín, san, 12, 41, 44, 53, 149.
Alazar (linaje), 181.
Alburquerque, Juan Alfonso de, 161.
Alcalá, Luis de, 332, 345.
Alconstantini (linaje), 23, 52, 109.
Alejandro II, papa, 12.
Alejandro IV, papa, 60.
Alfonso, hermano de Enrique IV, 257.
Alfonso I el Batallador, rey de Aragón y Navarra, 44.
Alfonso III el liberal, rey de Aragón y Cataluña, 112, 128.
Alfonso V el Magnánimo, rey de Aragón, Cataluña y Nápoles, 203, 219, 220, 230, 235, 263.
Alfonso VI, rey de León y Castilla, 92.
Alfonso VIII, rey de Castilla, 34.
Alfonso X el Sabio, rey de Castilla y León, 20, 21, 36, 60, 76, 77, 97, 98, 102.
Alfonso XI el Justiciero, rey de Castilla y León, 92, 129, 131, 135, 138, 139, 146, 150, 151, 153, 155, 156, 161, 165, 182, 187, 271.
Alfonso, Pedro, 53.
Alonso Nieto, Pedro, 292.
Alonso Torres, García, 170.
Amador de los Ríos, José, 115.
Amán, 37.
Anselmo, san, 44.
Aquila, fray Bartolomeo de, 75.
Arbués, Pedro de, 297.
Ardutiel (linaje), 264.
Arias Dávila, Diego, 313.
Arias de Salamanca, Luis, 286.

Aristóteles, 43, 212.
Arragel, 258.
Asher ben Yehiel, 71, 79, 116, 117, 136, 137, 138, 139, 150, 159, 167, 168, 191.
Astruc ha-Levi, 220, 221, 223, 224.
Astruc Rimoch, rebautizado Francisco de san Jordi, 225.
Astruch ben Sheshet, 24.
Astruch Ravayya, 111.
Averroes, 51.
Ávila, Antonio de, 315.
Aymerich, Nicolás, 181.
Badoz, Lorenzo, 264.
Baer, Ytzhak, 78, 166, 192, 231, 249, 313, 336.
Bar Kokhba, 95.
Bar Kozeva, 95.
Barrientos, Lope, 238.
Beinart, Haim, 10, 304, 307, 313.
Benavente, Francisco de, 330.
Benedicto XIII, papa, 210, 211, 213, 215, 218, 220, 222, 224, 225, 227, 230, 247, 294.
Benjamín, casa de, 207.
Berenguer de Anglesola, 84.
Bernáldez, Andrés, 329, 336, 337, 338, 341, 343.
Bienveniste (linaje), 263.
Bienveniste de la Cavallería, 179, 209, 220.
Bienveniste Izmel, 147.
Blanca de Castilla, reina de Francia, 56, 57.
Blanes (linaje), 197.
Bobadilla, Beatriz de, 263.
Bodin, Jean, 306.
Bonafós (linaje), 23.
Bonafós de la Cavallería, 224.
Bonifacio VIII, papa, 130.
Bonjudah Yehesal ha-Kaslari, 220.
Bonseñor (linaje), 109.
Braganza (dinastía), 263.
Bruno, Giordano, 211.
Cabrera, Andrés, 259, 263.
Cáceres, Francisco de, 345.
Cam, 223.
Campo, Juan del, 283.
Carlomagno, 41, 42, 68.
Carlos IV, emperador germánico, 72.
Carlos V el Sabio, rey de Francia, 165.
Carlos VI, rey de Francia, 70.
Carlos III, rey de Navarra, 209.
Carlos IV, rey de Navarra, 152.
Carlos de Anjou, 74, 75.
Caro (linaje), 264.
Carrillo, Alfonso, 254.
Cartagena (linaje), 170, 250.
Castellnou, Pedro de, 87.
Castelnau, Pedro de, 45.
Castro, Américo, 166, 213, 304.
Catalina de Lancaster, reina de Castilla, 214.
Cavallería (linaje), 23, 24, 52, 109, 224, 250.
Cervelló (linaje), 197.
Champagne (dinastía), 110.
Chateauroux, Eudes de, 55, 58.
Christiani, Pablo, 80, 82, 84, 86, 87, 89, 94, 105, 218.
Ciro, emperador de Persia, 314.
Cisneros, Francisco Jiménez de, 233.
Civeroso, Jaime, 170.
Clemente IV, papa, 51, 60, 88, 89.
Clemente V, papa, 130.
Clemente VI, papa, 36, 72, 161.
Clemente VII, papa, 185.
Colón, Cristóbal, 321.
Colonia, Enrique de, 58.
Conti di Segni, Ugolino dei, 48.
Cresques Salomón, 163.
Cuero, Juan de, 286.
Cueva, Beltrán de la, 237, 256, 257.
D'Alverny, 43.
Dante Alighieri, 37.
David ben Sau, 50.
Dávila, Gonzalo, 284.
Dávila, Pedro, 284.
Díaz, Luis, 341.
Díaz de Haro, Lope, 100.
Dominguito del Val, santo, 36.
Donin, Nicolás, 53, 54, 55, 56, 80, 81, 82, 115, 181, 218.
Dueñas, Rodrigo de, 342.
Duran, Profiat, 122, 209, 212.
Eduardo I Plantagenet, rey de Inglaterra, 68, 69.
Eduardo de Gales, 175.
Eleazar (linaje), 179.
Eleazar ibn Ardut, 159.

Eliezer ben Emmanuel de Tarascón, 82.
Eliyahu bar 'Elqanah Capsali, 303, 319, 320.
Enciso (juez), 345.
Enrique II Plantagenet, rey de Inglaterra, 34.
Enrique II Trastámara, rey de Castilla y León, 91, 165, 174, 175, 176, 182, 183, 184, 185, 187.
Enrique III el Doliente, rey de Castilla y León, 35, 92, 189, 191, 193, 205, 209, 214, 215, 235, 239.
Enrique IV el Impotente, rey de Castilla y León, 236, 238, 246, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 265, 266, 279, 302.
Enrique IV de Borbón, rey de Francia, 307.
Eril, Arnaldo de, 160.
Espina, fray Alonso de, 149, 150, 238, 239, 240, 249, 251, 253, 254, 255, 262.
Estúñiga, Álvaro de, duque de Plasencia, 340.
Falcó, Galfón, 342.
Famos, Samuel, 146.
Federico II, emperador germánico, 37, 48, 71, 72.
Felipe, infante don, 139.
Felipe II Augusto, rey de Francia, 69.
Felipe III, rey, 154.
Felipe IV el Hermoso, rey de Francia, 69, 130, 144.
Felipe V el largo, rey de francia, 70.
Felipe de Évreux, 152.
Fernández Cabrón, Pedro, 339.
Fernández de la Plaza, Martín, 285.
Fernández de Sahagún, Rodrigo, 98.
Fernández de Villalpando, Alvar, 313.
Fernández Manrique, Garci, marqués de Aguilar, 273.
Fernando I de Antequera, rey de Aragón y Sicilia, 214, 215, 216, 220, 225, 230, 234.
Fernando II el Católico, rey de Aragón y V de Castilla, 170, 250, 258, 260, 261, 265, 269, 271, 272, 273, 278, 279, 287, 294, 300, 301, 302, 304, 306, 307, 319, 320, 325, 327, 328, 340, 341, 347.
Fernando I, rey de Castilla y León, 12.
Fernando III el Santo, rey de Castilla y León, 20, 97.
Fernando IV el Emplazado, rey de Castilla, 104, 129, 130, 131, 134, 137, 182.
Ferrer, Bonifacio, 213.
Ferrer, Miguel, 294, 295.
Fineas, 96.
Fiore, Joachim de, 148.
Fragoso (corsario genovés), 339.
Franco, Alonso, 315, 316.
Franco, García, 316.
Franco, Juan, 316.
Franco, Lope, 316.
Franco Bahamonde, Francisco, 331.
Gamarra, Lope de, 286.
García, Benito, 315, 316.
García, Francisco, 342.
García de Mora, Marcos, 248.
Génova, fray Pedro de, 84.
Gil, Pero, 165.
Gómez, Fernando, 345.
Giménez Soler, Andrés, 235.
Gómez Barroso, Pedro, 187, 188, 189.
Gómez de Sevilla, Fernán, 281.
González, Ana, 267.
González, Domingo, llamado Gundisalvus, 43.
González, Pedro, 256.
González de Francos, Francisco, 274.
Gónzalez de Mendoza, Pedro (cardenal), 326, 345.
González de Puebla, Ruy, 313.
Gotor, Miguel de, 341.
Gregorio IX, papa, 20, 48, 54, 55, 75, 81.
Gregorio XI, papa, 182.
Guillermo I el Conquistador, rey de Inglaterra, 66.
Guillermo de Auvernia (arzobispo de París), 55.
Gutiérrez Bravo, 292.
Guzmán, Luis de, 237.
Habsburgo (dinastía), 73.
Haliczer, 302, 303.
Handing, Esteban, 42.
Hasdai Crescas, 79, 150, 178, 179, 180, 190, 200, 203, 209, 211, 212, 220, 232.
Haym Abolex, 177.
Hayyim ibn Musa, 122.

Honorio III, papa, 20.
Honorio IV, papa, 60.
Hurtado de Mendoza, Juan, 240.
Illescas, fray Fernando de, 185.
Inocencio III, papa, 15, 17, 20, 45, 46.
Inocencio IV, papa, 37, 58.
Isaac Abravanel, 301, 303, 327, 332, 345, 347.
Isaac ben Judah Abravanel, 64, 92, 122, 262.
Isaac ben Yaish, 130.
Isaac ben Reuben de Barcelona, 83.
Isaac ben Sheshet-Profet, 178, 180, 196, 209.
Isaac Cohen, rebautizado Alfonso Yáñez, 194.
Isaac de Valladolid, 287.
Isaac ibn Sadoq, 98.
Isaac ibn Shoshan, 98.
Isaac ibn Wakar, 342.
Isaac Tamaño, rebautizado Fernando de Alborchicón, 342.
Isabel I la Católica, reina de Castilla, 35, 231, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 269, 271, 272, 273, 278, 279, 287, 294, 300, 302, 304, 306, 307, 319, 325, 347.
Isaías, 220, 319.
Ismael de Ablitas, 154.
Isorna, Álvaro de, 185.
Israel ben Yosef, 138.
Jacob Aben Núñez, 246, 257.
Jacob Abravanel, 328.
Jacob Arragel, 346.
Jacob ben Elijah Lattès, 82.
Jaime I el Conquistador, rey de Aragón, 19, 20, 23, 24, 25, 26, 49, 60, 61, 80, 85, 86, 87, 88, 105, 108, 111, 117, 141.
Jaime II, rey de Aragón, 60, 128, 141, 146, 147, 150, 153, 159, 160.
Jaime III, rey de Mallorca, 144.
Jeremías, 120.
Johan ben Gerondí, 50.
Joseph ibn Salomón ibn Shoshan, 34.
Joshua ha-Lorquí, 210, 218.
Juan, infante don, 131, 135.
Juan, príncipe don, 264.
Juan I, rey de Aragón, 201, 203, 235.
Juan I, rey de Castilla, 67, 176, 179, 182, 184, 188, 197, 209, 210, 235, 266.
Juan II, rey de Castilla, 236, 240, 248, 256, 267.
Juan XXII, papa, 60.
Juan Manuel, infante don, 20, 100, 135, 139.
Juana II, reina de Navarra, 152.
Juana de Arco, santa, 49.
Juana de Portugal, reina de Castilla, 246, 255, 257.
Juana Manuel, reina, 183.
Judá, casa de, 207.
Judah Abravanel, 321.
Judah ben David, 58.
Judah de la Cavallería, 88, 110.
Judah ibn David de Melun, 55.
Judah ibn Manasseh, 111.
Judah ibn Wakar, 92.
Kamen, H., 302.
Kayserling, 166.
Kriegel, Maurice, 106, 170, 236, 303, 304, 307.
Ladero Quesada, Miguel Ángel, 64, 236, 276, 338.
Lancaster, duque de, 210, 266.
Lara, Alfonso de, 281.
Leonor de Aragón, reina de Navarra y condesa de Foix, 35.
Levi (linaje), 181.
López de Ayala, Pedro, 151, 168, 171, 174, 190.
López de Illescas, Fernán, 340.
López de Illescas, Pedro, 340.
Luis IX, rey de Francia y santo, 55, 56, 58, 60, 69, 128, 145.
Luis X el Pendenciero, rey de Francia, 69, 70, 145.
Lulio, Raimundo (Ramón Llull), 82, 96, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 130, 148.
Luna, Álvaro de, 92, 233, 238, 240, 241, 242, 247, 248, 258.
Luna, Pedro de, 185, 187, 210, 216.
Lutero, Martín, 270, 300.
Lyra, Nicolás de, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 126.
Llorca, Bernardino, 307.
Llotger, Juan, 147.
Mac Kay, A., 235, 236.

Mahoma, 274.
Maimónides, 11, 43, 45, 49, 50, 52, 60, 79, 83, 117, 149, 210, 212, 229, 246.
Manasseh (linaje), 111, 112.
Manuel I el Afortunado, rey de Portugal, 327.
María de Molina, reina de Castilla, 100, 131, 134, 137.
María de Portugal, 161, 165.
Martín, infante don, 195, 196, 215.
Martín I el Humano, rey de Aragón y Cerdeña y de Sicilia, 203, 205, 215.
Martín V, papa, 230.
Martínez, Fernando, 182, 183, 184, 187, 188, 189, 190, 194, 198, 201, 203.
Martini, Raimundo, 38, 84, 93, 94, 95, 96, 105, 115, 120, 210, 249.
Marx, Karl, 302.
Mascaró, Guillem, 199, 200.
Matanza, García de, 333.
Mateo, san, 66.
Mattiya, ha-Hayitzari, 220, 223.
Mayr Abemanías, 167.
Mayr Alguadex, 92, 209, 215, 239, 240.
Mayr ben Simón, 35, 59, 61.
Mayr de Rothenburg, 137.
Mayr de Trujillo, 268.
Mayr ibn Shoshan, 97, 100.
Mayr Melamed, rebautizado Fernando Pérez Coronel, 262, 263, 312, 326, 332, 345.
Medellín, condesa de, 268.
Mellado, Francisco, 342.
Menahem ibn Seraq, 152.
Mendoza (linaje), 233, 237, 247, 256, 264, 293, 325, 346.
Mendoza, Alí de, 274, 293.
Menéndez Pelayo, Marcelino, 208.
Miedes, Ramón de, 60.
Miguel Ángel, 37.
Millás Vallicrosa, J. M., 211.
Mohammed (sultán de Granada), 177.
Moisés, 17, 19, 54, 55, 80, 95, 126, 167, 228, 235, 274.
Molina, Francisco de, 313.
Moncada (linaje), 197.
Monroy, Luis de, 339.
Monsalvo Antón, 235.
Moreno, Yolanda, 319.
Moses Abemanías, 316.
Moses Arragel, 237, 346.
Moses de León, 78.
Moses ha-Cohen, 170, 184, 245.
Moses ibn Abez, 220.
Moses Nathen de Tárrega, 163.
Moses Tamaño, 283, 284.
Moshe Abzaradiel, 139.
Moshe Alconstantini, 110, 112.
Moshe ben Jacob de Coucy, 55.
Moshe ben Nahman, llamado Nahmánides, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 105, 117.
Moshe de Huesca, 44.
Moshe Ravayya, 111, 112.
Muñoz de Córdoba, Pedro, 293.
Negri, Juan Antonio de, 341.
Netanyahu, Benzon, 275, 301.
Neumann, 166.
Nicolás III, papa, 110, 167.
Nicolás V, papa, 248.
Nider, Juan, 35.
Niederle, 239.
Niebla, conde de, 189, 190.
Nahmánides, 82, 83, 85.
Núñez, Juan, 171.
Ocaña, Juan de, 315, 316.
Ockham, Guillermo de, 149.
Oliver, Bernardo, 170.
Olligoyen, fray Pedro, 152.
Orabuena (esposa de Abraham Bienveniste), 273.
Oropesa, fray Alonso de, 254, 255, 257, 278, 293.
Osorio (linaje), 326.
Paredes, Sancho de, 345.
Pedro, infante don, 131, 135.
Pedro III el Grande, rey de Aragón, 26, 74, 105, 108, 109, 110, 111, 112.
Pedro IV el Ceremonioso, rey de Aragón y Cataluña, 150, 158, 160, 161, 163, 165, 171, 174, 178, 179.
Pedro I el Cruel o el Justiciero, rey de Castilla y León, 161, 165, 167, 168, 174, 175.
Pedro el Venerable (abad de Cluny), 44.
Pennis, Pedro de, 60.
Pérez de Daroca, Diego de, 146.
Pérez de Guzmán, Alvar, 189, 190.
Pérez de la Concha, Juan, 342.
Perú, 265.

Pico della Mirandola, Giovanni, 211.
Pinelo, Francisco, 327, 341.
Pizarro, Diego, 265.
Plantagenet (dinastía), 67.
Plasencia, duques de, 292.
Plaza, Hernando de la, 254, 255.
Policar, Isaac, 149, 150.
Ponce de León, Pedro, señor de Marchena, 190.
Pons, Antonio, 171.
Porta (linaje), 23, 24.
Pons de la Sala, 199.
Poplau, Nicolás, 261.
Porta, Bonastruc de, 83.
Portella, Musa de, 110, 112.
Portugal, Juan de, 340.
Quintanilla, Alonso de, 263.
Raimundo de Borgoña, 43.
Raimundo de Penyafort, san, 25, 49, 80, 81, 82, 88, 93, 106.
Rashi, 120, 121.
Ravayya (linaje), 23, 111.
Reyes Católicos, 16, 48, 92, 96-97, 236, 259, 261, 266, 267, 271, 287, 299, 303, 304, 305, 307, 309, 318, 320, 322, 327.
Ricardo I Corazón de León, rey de Inglaterra, 34, 66, 67.
Rindfleisch, 72.
Rodolfo I de Habsburgo, emperador germánico, 71, 73.
Romano, David, 76.
Romanus (cardenal), 51.
Rufino, Tiranio, 44, 49.
Russell, 338.
Sagarriga, Francisco, 199.
Salomon Abnarrabi, 179.
Salomon Alami, 229, 231.
Salomon ben Mesullam, 225.
Salomon ben Vega, 64.
Salomon Crescas, 178.
Salomon del Cerro, 274.
Salomon ha-Levi, rebautizado Pablo de Santa María, 65, 170, 181, 192, 209, 210, 212, 215, 218.
Salomon ibn Abraham, 50, 51.
Salomon ibn Adret, 79, 105, 116, 117, 118, 127, 159.
Salomon ibn Baruch, 52.
Salomon ibn Jacob, 147.
Salomon ibn Manasseh, 112.
Salomon ibn Sadoq, llamado Don Zulema, 97.
Salomon ibn Verga, 348.
Salomon Sescaleta, 178.
Salvetat, Raimundo de, 42, 43.
Samaya, 246, 255, 257.
Samuel Abraham Saporta, 51.
Samuel Abravanel, rebautizado Juan Sánchez de Sevilla, 175, 177, 192.
Samuel Abulafia, 262, 268.
Samuel Almale, 268.
Samuel Arragel, 346.
Samuel ben Solomon de Chatearu-Thierry, 55.
Samuel Bienveniste, 194, 287.
Samuel de Belorado, 100.
Samuel ha-Levi, 140, 150, 162, 163, 165, 167, 174, 177.
Samuel ibn Manasseh, 111.
Samuel ibn Tibbon, 45.
Samuel ibn Wakar, 139, 154.
Samuel Jehudí de África, 238.
Samuel Pichó, 258.
Samuel Serrulla, 284.
Sánchez, Gabriel, 250, 263.
Sánchez, Luis, 296.
Sánchez Manuel, Juan, 193.
Sancho IV el Bravo, rey de Castilla y León, 92, 98, 99, 100, 101, 103, 129.
Sancho I, rey de Mallorca, 142, 144, 148.
Sancho VII el Fuerte, rey de Navarra, 110.
Sansón, 96, 223.
Santa Fe, Jerónimo de, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 227, 249.
Santa María (linaje), 250.
Santángel, Luis, 327, 341.
Santo Aben Mayr, 333.
Santo (Semtob) Aben Bueno, 333.
Santo de Valladolid, 287.
Santo Domingo, fray Fernando de, 316.
Santo Domingo, fray Juan de, 313.
Scoto, Duns, 119.
Scott, Walter, 34.
Segismundo de Luxemburgo, rey de Hungría y emperador de Alemania, 222, 230.
Semtob ibn Semtob, 229, 246.
Sepúlveda, Luis de, 325, 326.

Shaprut, 92.
Sheshet (linaje), 23, 79.
Shoshan (linaje), 24, 98, 264.
Simón de Trento, santo, 36.
Sixto IV, papa, 289, 305.
Staufen (dinastía), 71, 76, 111.
Suárez, Fernando, 345.
Talavera, fray Hernando de, 278.
Tenorio, Pedro, 185.
Tisbhi, 78.
Todros ben Joseph ha-Levi Abulafia, 21, 51.
Todros ben Judah Abulafia, 99.
Toledo, Gutierre de, 183, 185.
Tomás de Aquino, santo, 43, 81, 88, 94, 119, 210.
Torquemada, Tomás de, 239, 248, 253, 270, 313, 315, 316, 319, 320, 321, 322, 331.
Torre, Antonio de la, 264.
Torres Fontes, Juan, 193.
Trastámara (dinastía), 166, 180.
Tudela, Benjamín, 19.
Turiel (linaje), 100.
Urraca, reina de Castilla y León, 43.
Valdeón, Julio, 235.
Valera, Juan, 208.
Valladolid, Alfonso de, 249.
Valladolid, Juan de, 182.
Vargas, Juan de, 342.
Velasco (linaje), 233.
Velasco, Sancho de, duque de Frías, 311.
Vicente Ferrer, san, 173, 182, 193, 197, 198, 209, 211, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 224, 230, 238.
Vidal Astori, 262.
Vidal Bienveniste, 262, 264.
Vilanova, Guillem de, 142, 148.
Villada, Pedro de, 316.
Villena, Enrique de, 211, 238.
Villena, marqués de, 256, 258.
Violante (nuera de Pedro IV de Aragón), 179.
Violante, reina de Aragón, 194, 209.
Wakar (linaje), 100.
Wolff, 235.
Yacob ibn Asher, 159.
Yehiel ben Joseph de París, 55, 56, 57.
Yehuda, nieto de Asher ben Yehiel, 191.
Yehuda Abravanel, 130.
Yehuda ben Abraham, 188.
Yehuda Eleazar, 163, 178.
Yehuda ha-Levi, 24, 124.
Yehuda ibn Asher, 209.
Yehuda ibn Wakar, 139.
Yehuda Mohep, 167.
Yosef Abeurresa, 192.
Yosef Abravanel, 175, 176, 263, 264.
Yosef Albo, 211, 220, 221, 227, 228, 229.
Yosef Alconstantini, 112.
Yosef de Valladolid, 287.
Yosef Golluf de Zaragoza, rebautizado Juan Sánchez de Calatayud, 250.
Yosef ha-Levi ben Efraim ben Isaac, 139.
Yosef ibn Shoshan, 98.
Yosef ibn Wakar, 177.
Yosef ha-Nassi ben Ferrusiel, llamado Cidiello, 92.
Yosef Haquim, 179.
Yosef Jeshua, 232.
Yosef Orabuena, 209, 210.
Yosef Pichó, 93, 175, 177, 184, 185, 243.
Yosef Ravayya, 111.
Yosef (Yucé) Franco, 315, 316.
Yoshua (rabí), 192.
Yuçaf de Écija, 139, 151, 154, 189.
Zemerro (linaje), 264.
Zerahia ha-Levi, 220, 223.
Zimri, 96.
Zulema ben Atabeb, 184.
Zurita, Jerónimo de, 336.

ÍNDICE TOPONÍMICO

África, 111, 141, 142.
Agreda, 330.
Aguilar de Campoo, 175.
Al-Andalus, 11.
Alagón, 26, 232.
Albarracín, 232, 297.
Alcalá de Guadaira, 190.
Alcalá de Henares, 156, 160.
Alcaná, 174, 191.
Alcañiz, 218, 220.
Alconchel, 296.
Alejandría, 177.
Alemania, 10, 15, 18, 31, 36, 38, 67, 70, 71, 72, 73, 127, 136, 137, 142, 152, 177.
Alfaro, 272.
Algeciras, 99.
Alhama, 319.
Aljubarrota, batalla de, 168.
Almazán, 285, 338.
Almudaina, 141.
Anagni, 130.
Andalucía, 192, 268, 274, 295, 296, 301, 318, 322, 327.
Andújar, 191.
Apulia, 75.
Aragón, 9, 25, 146, 154, 172, 175, 178, 203, 209, 216, 231, 256, 261, 336.
– Corona de Aragón, 23, 24, 25, 32, 34, 35, 50, 55, 99, 100, 105, 107, 112, 113, 122, 128, 145, 150, 151, 153, 158, 160, 162, 176, 177, 178, 197, 204, 216, 218, 219, 221, 225, 230, 231, 232, 240, 241, 246, 247, 254, 294, 314, 338, 340.
Aranda de Duero, 285, 286.
Arcila, 339.
Arévalo, 247.
Argel, 196, 210.
Arroyo del Puerco, 345.
Astorga, 315, 330, 345.
Asturias, 338.
Austria, 73, 74.
Ávila, 19, 78, 100, 127, 149, 175, 257, 265, 272, 282, 284, 310, 316, 317, 318, 331, 338.
Aviñón, 28, 71, 185, 210, 213.
Ayllón, 127, 207, 214, 216, 217, 219, 225, 230, 247.
Babilonia, 314.
Badajoz, 290, 296, 341, 345.
Baeza, 191.
Balaguer, 26.
Barbastro, 26, 203, 232.
Barcelona, 23, 26, 38, 49, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 89, 105, 109, 115, 118, 147, 159, 161, 163, 170, 171, 177, 178, 180, 199, 200, 203, 214, 215, 294.
Bayona, 331.
Beaucaire, 21.
Belorado, 183.
Berlín, 37.
Besalú, 23, 26.
Bilbao, 28, 205, 266, 276.
Blois, 36.

Bohemia, 31.
Bolonia, Universidad de, 81.
Borja, 161.
Bóveda de Toro, 340.
Briviesca, 175.
Buitrago, 233.
Bureba, La, 100.
Burgos, 65, 127, 151, 175, 180, 181, 185, 192, 193, 204, 209, 210, 215, 233, 236, 291, 333, 334, 337, 346.
Burguillos, 292, 293, 296.
Burriana, 232.
Cabezuela, 343.
Cáceres, 268, 310, 337, 345.
Cádiz, 295, 339.
Cadreita, 152.
Calatañazor, 285.
Calatayud, 25, 232.
Canarias, 339.
Carmona, 97, 190.
Carrión, 281, 282, 333.
Cartagena, 274, 334, 339, 341, 346.
Caspe, 216.
Castellón, 26, 232.
Castilla, 9, 12, 17, 23, 25, 35, 55, 76, 77, 78, 97, 99, 102, 104, 105, 106, 109, 116, 129, 132, 134, 135, 136, 138, 150, 151, 153, 154, 156, 162, 164, 165, 166, 168, 170, 172, 174, 175, 176, 177, 185, 187, 190, 204, 210, 214, 215, 230, 231, 232, 237, 240, 241, 242, 246, 248, 250, 254, 255, 256, 258, 262, 265, 278, 294, 302, 314, 333, 336, 338, 339.
Cataluña, 36, 45, 51, 74, 105, 110, 111, 112, 116, 141, 142, 151, 158, 161, 175, 178, 198, 200, 231, 233, 261, 339, 340, 341.
Cerdeña, 195, 215.
Cervera, 161, 231, 232.
Cifuentes, 216.
Ciudad Real, 191.
Ciudad Rodrigo, 281, 340, 341, 345.
Cluny (abadía), 44.
Compludo, 302.
Constantinopla, 256.
Constanza, 222, 225.
Córdoba, 19, 100, 151, 180, 189, 191, 295, 296.
Coruña del Conde, 285.
Constanza, concilio de, 13.
Crevillejo de la Cruz, 335, 344.
Cuéllar, 233, 237, 256.
Cuenca, 18, 174, 191, 343.
Danubio (río), 74.
Daroca, 26, 220, 232.
Denia, 26, 213.
Dueñas, 134, 281.
Duero, 157, 191, 280, 285, 287, 335.
Ebro, 26, 179, 201, 341.
Écija, 97, 190.
Egea, 26, 232.
Egipto, 45, 329.
España, 9, 11, 16, 17, 19, 24, 32, 33, 36, 38, 48, 50, 64, 65, 67, 72, 73, 76, 80, 115, 119, 127, 128, 131, 137, 146, 150, 196, 204, 207, 208, 240, 245, 249, 268, 271, 300, 303, 310, 311, 321, 327, 335, 343, 346, 347.
Espinosa, 269.
Estambul, 338.
Estella, 145, 152, 154.
Europa, 17, 25, 27, 30, 31, 32, 36, 42, 71, 75, 95, 116, 145, 153, 161, 166, 242, 278, 291, 317, 347.
Extremadura, 134, 171.
Fez, 340.
Flandes, 139, 341.
Florencia, 340.
Fraga, 225, 232.
Francfort, 74.
Francia, 15, 36, 42, 50, 55, 58, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 82, 89, 101, 112, 119, 120, 127, 128, 130, 136, 141, 142, 144, 145, 146, 165, 173, 174, 300, 320.
Fresno de los Ajos, 340.
Frómista, 281, 335.
Fuente de la Piedra, 340.
Fuente del Maestre, 296
Fulda, 36.
Funes, 152, 154.
Galicia, 338.
Gascuña, 68.
Gerona, 26, 83, 87, 88, 109, 201, 220, 232, 311.
Gibraltar, estrecho de, 139.
Gijón, 238.
Gironella, 201.
Gloucester, 66.

Gran Bretaña, 42.
Granada, 36, 70, 97, 128, 145, 175, 262, 268, 272, 284, 286, 287, 296, 305, 309, 312, 318, 319, 320, 336.
Guadalajara, 78, 233, 237, 255, 258, 264, 274, 293, 330, 338, 342.
Guisando, 258.
Haifa, 304.
Haro, 233.
Hita, 233, 337.
Huesca, 23, 25, 38, 159, 232.
Huete, 191, 233, 265, 272, 324.
Hungría, 31.
Inglaterra, 9, 15, 19, 55, 66, 68, 69, 72, 101, 127, 130, 141, 165, 300.
Israel, 24, 41, 50, 51, 58, 59, 78, 79, 80, 83, 88, 95, 106, 121, 137, 149, 168, 169, 179, 185, 198, 205, 207, 208, 212, 243, 244, 245, 319, 331, 347, 348.
Italia, 70, 71, 72, 73, 74, 112, 303, 309, 327, 334, 338, 341.
Jaca, 26, 146, 203, 232.
Jaén, 191.
Játiva, 26, 82, 109.
Jerez, 34, 296.
Jerez de los Caballeros, 296.
Jerusalén, 11, 80, 88, 106, 256, 304, 330, 338.
– Templo de Jerusalén, 38.
– Universidad de Jerusalén, 10.
La Almunia, 232.
La Coruña, 338.
La Mancha, 192, 341.
La Parra, 296.
Lagartos, islas de los, 347.
Laredo, 341.
León, 103, 129, 183, 204, 233, 330, 340, 345.
León (Reino), 12, 115, 131, 135, 136.
Lérida, 17, 23, 26, 38, 161, 201, 203, 232.
Letrán, concilio de, 20, 45, 60, 69, 75, 105, 131.
Lincoln, 36.
Logroño, 183, 290.
Londres, 67, 341.
Lorca, 218.
Los Palacios, 329.
Lupiana, 257.
Lyon, concilios de, 30.
Lyre, 120.
Llerena, 296.
Madrid, 18, 153, 183, 189, 190, 191, 254.
Madrigal, leyes de, 277-282, 285, 286, 287, 288, 289, 344.
Málaga, 312, 339.
Mallén, 341.
Mallorca, 19, 23, 26, 34, 141, 142, 144, 147, 160, 171, 178, 179, 198, 199, 203.
Maluenda, 302.
Manosque, 36.
Mansilla, 282.
Maqueda, 233, 287, 325, 330.
Marcilla, 152.
Marruecos, 97, 334, 338, 339, 341, 347.
Medina de Pomar, 266, 276.
Medina del Campo, 130, 134, 234, 291, 335, 340, 344.
Mediterráneo, 82, 162, 196.
Miranda de Ebro, 174, 333.
Moguer, 296.
Monclús, 26, 146, 232.
Monreal, 154.
Montblanch, 26, 161.
Montejo, 296.
Montoro, 191.
Montpellier, 50, 51, 82, 87, 118.
Monzón, 232, 281.
Munich, 36.
Murcia, 82, 100, 177, 180, 191, 193, 334, 338, 346.
Murviedro, 23, 26, 232.
Nájera, 174.
Nápoles (reino), 74.
Narbona, 36, 61, 118.
Navarra, 9, 70, 110, 141, 144, 145, 146, 152, 153, 154, 177, 178, 210, 256, 341, 342, 347.
Navas de Tolosa, batalla de las, 34.
Normandía, 120.
Norwich, 36, 66.
Ocaña, 338.
Olmedo, 266.
Orán, 339.
Orense, 292, 338.
Orihuela, 193.
Osma, 194, 281, 284, 285, 286, 343.
Oviedo, 183, 345.

País Vasco, 338.
Palencia, 100, 103, 184, 186, 188, 233, 281, 291.
Palestina, 71.
Palma de Mallorca, 122, 141, 160, 171, 199, 204, 239.
Pamplona, 35, 110, 145, 152, 154.
Paredes de Nava, 281.
París, 42, 55, 59, 80, 115, 119, 347.
Peñafiel, 100.
Peñaranda de Duero, 285.
Peñíscola, 230.
Perpiñán, 28, 107, 109, 118, 201.
Pirineo, 146.
Pisa, 215.
Plasencia, 233, 264, 312, 328, 340, 343.
Polonia, 31, 190.
Ponferrada, 290.
Portugal, 9, 55, 167, 168, 262, 263, 278, 328, 333, 334, 339, 340, 341, 347.
Praga, 74.
Provenza, 15, 19, 26, 36, 45, 50, 65, 71, 75-76, 150.
Renania, 64.
Roa, 285.
Rodilana, 344.
Roma, 58, 105, 130, 167, 230, 289, 313.
Roma (Imperio), 96.
Röttingen, 72.
Rubielos, 146.
Ruesta, 232.
Runnymede, 67.
Rusia, 190.
Sahagún, 282.
Salado, batalla del, 140, 155.
Salamanca, 135, 139, 214, 335.
San Adrián, 152.
San Esteban de Gormaz, 285.
Sant Llorens, 23.
Santa Fe, 321, 327.
Santa Olalla, 190.
Santiago de Compostela, 131.
Sariñena, 232.
Segorbe, 23.
Segovia, 19, 28, 35, 38, 175, 191, 225, 233, 239, 258, 259, 263, 269, 276, 291, 311, 313, 315, 326, 330, 338.
Segura de la Sierra, 296.
Sepúlveda, 258.
Serós, 232.
Serrión, 146.
Sevilla, 19, 21, 34, 93, 97, 100, 140, 151, 166, 179, 180, 183, 184, 185, 187, 188, 189, 191, 195, 201, 267, 270, 295, 296, 312, 329, 334, 346.
Sicilia, 111, 112.
Sigüenza, 286, 343.
Soria, 185, 265, 272, 285, 289, 302, 338, 344.
St. Edmonsbury, 66.
Talavera, 233, 337.
Tamarite de Litera, 203.
Tarazona, 23, 26, 232.
Tarragona, 26.
Tárrega, 26, 161.
Tauste, 232.
Tembleque, 315, 316.
Teruel, 25-26, 146, 161, 232.
Tierra de Campos, 281.
Tierra Santa (Eretz Yisrael), 205, 331.
Tlemncén, 340.
Toledo, 42, 43, 51, 71, 99, 100, 117, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 151, 159, 167, 174, 175, 180, 191, 204, 209, 233, 248, 254, 263, 266, 273, 277, 279, 286, 308, 314, 316, 322, 334, 338, 345, 346.
– Leyes de Toledo, 288-289, 293, 294, 308.
Tordesillas, 170.
Toro, 176.
Torrelaguna, 233.
Torremormojón, 281.
Torrijos, 325.
Tortosa, 23, 201, 207, 218, 219, 220, 224, 227, 228, 341.
Troyes, 42.
Trujillo, 236, 265, 268, 311, 330, 338.
Tudela, 110, 145, 146, 152, 154, 179.
Túnez, 93, 111.
Úbeda, 191.
Urgel, condado de, 128.
URSS, 10.
Uxó, 23.
Uzés, 36.
Valderas, 266, 333.
Valencia, 19, 23, 24, 26, 34, 82, 110, 111, 159, 161, 163, 178, 180, 183, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 203,

205, 209-210, 213, 214, 232, 328, 334.
Valencia de Alcántara, 345.
Valladolid, 21, 92, 101, 103, 104, 130, 135, 149, 150, 151, 162, 175, 241, 242, 247, 253, 261, 337, 338.
Valmaseda, 266, 310, 311.
Valréas de Vaucluse, 36.
Venecia, 82, 309.
Viana, 152, 154.
Viena, 73.
Vienne, 129, 130, 131, 144.
Villafáfila, 333.
Villafranca del Panadés, 26, 81.
Villalpando, 333.
Villanueva de Barcarrota, 296.
Villasana de Mena, 310.
Vitoria, 287, 291, 311, 330, 331, 338.
Vizcaya, 266.
Worms, 74.
York, 67.
Zamora, 115, 131, 132, 134, 135, 176, 281, 316, 330, 340, 341.
Zaragoza, 23, 24, 25, 36, 52, 109, 110, 126, 150, 178, 179, 181, 201, 203, 209, 211, 220, 227, 232, 294, 296, 297.

COLECCIÓN AMÉRICA 92

La creación del Nuevo Mundo.
El español de las dos orillas.
La exploración del Atlántico.
Por la senda hispana de la libertad.
Literaturas indígenas de México.
Relaciones económicas entre España y América hasta la independencia.
Los judeoconversos en la España moderna.
Los judíos en España.
Utopía de la Nueva América.
Rebeldía y poder: América hacia 1760.
Europa en América.
Caudillismo en América.
Aventureros y proletarios. Los emigrantes en Hispanoamérica.
La independencia de América.
El Tratado de Tordesillas.
Emigración española a América.
Portugal en el mundo.
El Islam en España.

COLECCIÓN
AL-ANDALUS

Reino Nazarí de Granada.

Árabe andalusí y lenguas romances.

Invasión e islamización.

Individuo y sociedad en Al-Andalus.

Al-Andalus y España en la literatura y el pensamiento árabes contemporáneos.

Castillos.

Ciudades hispanomusulmanas.

Literatura hispanoárabe.

La ciencia de los antiguos en Al-Andalus.

Toledo y las escuelas de traductores.

Córdoba y el Califato.

Los Reinos de Taifas y las invasiones magrebíes.

COLECCIÓN EL MAGREB

Españoles en el Magreb, siglos XIX y XX.
Los moriscos antes y después de la expulsión.
El Protectorado de España en Marruecos.
España - Magreb, siglo XXI.
El Magreb y España.
Portugal en el Magreb.
Españoles en el Norte de África, siglos XV y XVIII.
Política exterior de los países magrebíes.
Emigración magrebí hacia Europa.
Economía política del Magreb.
España y el Magreb, siglos XVII y XVIII.
El Islam magrebí hoy.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de mayo de 1992.

El libro *La expulsión de los judíos de España,* de Luis Suárez, forma parte de la Colección «Sefarad», que analiza la presencia de los judíos en España y su contribución a la cultura en diversas áreas.

COLECCIÓN SEFARAD

- La expulsión de los judíos de España.

En preparación:

- Diáspora sefardí.
- La Inquisición y los judíos.
- Lengua sefardí.
- Sinagogas y barrios judíos en España.
- Los judíos en Portugal.
- La ciencia hispanojudía.
- Literatura sefardí.
- Polémica y convivencia de las tres religiones.

DISEÑO GRÁFICO: JOSÉ CRESPO

La Fundación MAPFRE América, creada en 1988, tiene como objeto el desarrollo de actividades científicas y culturales que contribuyan a las siguientes finalidades de interés general:

Promoción del sentido de solidaridad entre los pueblos y culturas ibéricos y americanos y establecimiento entre ellos de vínculos de hermandad.

Defensa y divulgación del legado histórico, sociológico y documental de España, Portugal y países americanos en sus etapas pre y postcolombina.

Promoción de relaciones e intercambios culturales, técnicos y científicos entre España, Portugal y otros países europeos y los países americanos.

MAPFRE, con voluntad de estar presente institucional y culturalmente en América, ha promovido la Fundación MAPFRE América para devolver a la sociedad americana una parte de lo que de ésta ha recibido.

Las *Colecciones MAPFRE 1492*, de las que forma parte este volumen, son el principal proyecto editorial de la Fundación, integrado por más de 250 libros y en cuya realización han colaborado 330 historiadores de 40 países. Los diferentes títulos están relacionados con las efemérides de 1492: descubrimiento e historia de América, sus relaciones con diferentes países y etnias, y fin de la presencia de árabes y judíos en España. La dirección científica corresponde al profesor José Andrés-Gallego, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

EDITORIAL
MAPFRE

9 788471 001962